



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

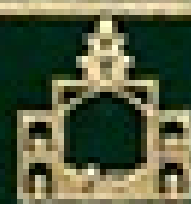
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

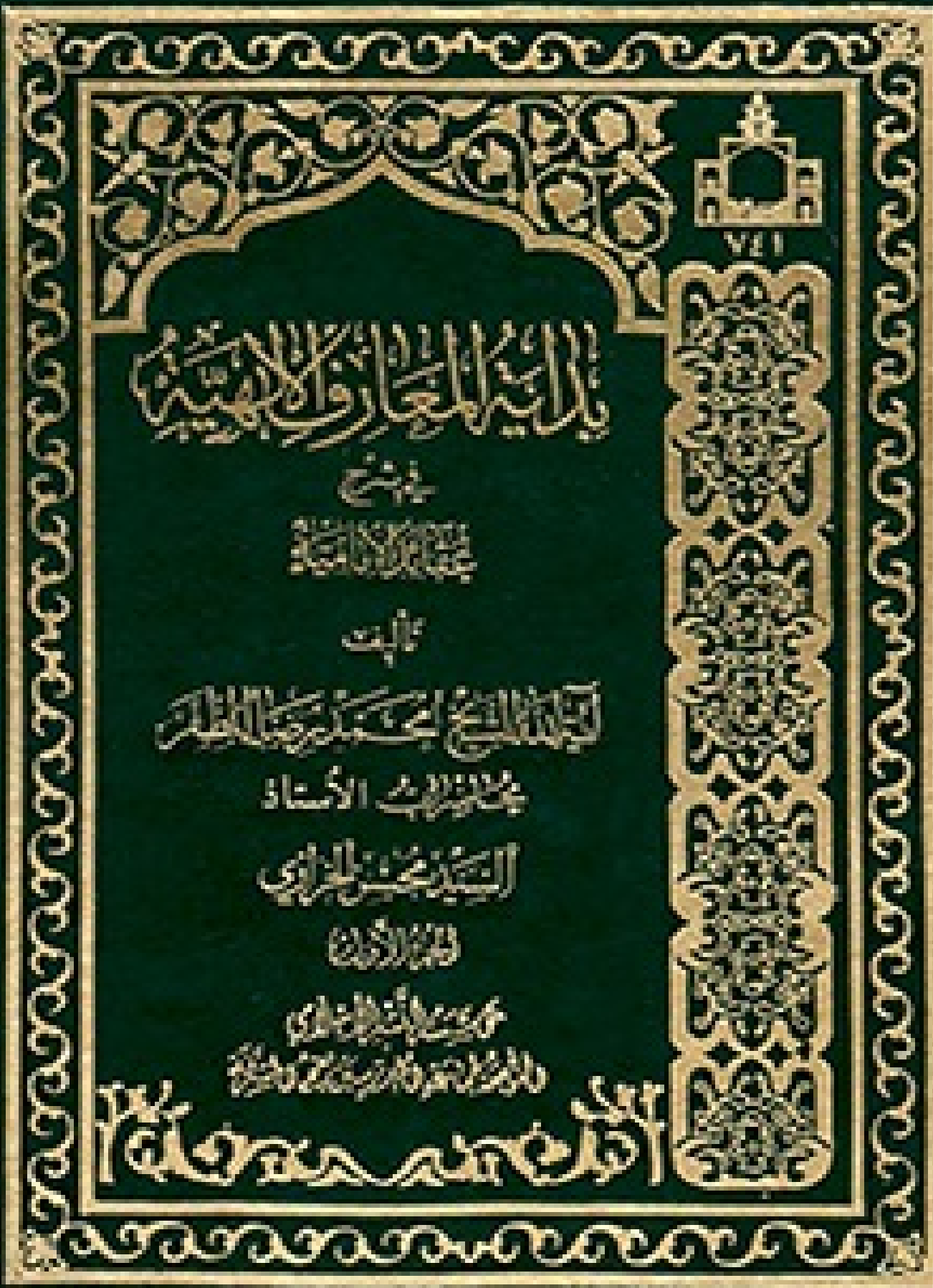
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



٧٤١



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بداية المعارف الالهية

كاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت في الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	بدايه المعارف الالهيه المجلد ١
٧	اشاره
٧	اشاره
١٣	تمهيد
١٣	اشاره
١٥	١- عقيدتنا في النظر والمعرفه
٢٤	٢- عقيدتنا في التقليد بالفروع
٢٥	٣- عقيدتنا في الاجتهاد
٢٧	٤- عقيدتنا في المجتهد
٢٩	الفصل الأول : الإلهيات
٢٩	اشاره
٣١	١- عقيدتنا في الله تعالى
٣١	اشاره
٣١	الأمر الأول : في إثبات المبدأ المتعالى
٤٨	الأمر الثانى : في بيان أنواع صفاته تعالى
٥١	الأمر الثالث : في علمه تعالى
٥٥	الأمر الرابع : في قدرته واختياره
٥٩	الأمر الخامس : في توحيدته تعالى
٦٩	٢- عقيدتنا في التوحيد
٨٠	٣- عقيدتنا في صفاته تعالى
٨٠	اشاره
٩٣	دفع شبهات
١٠٢	٤- عقيدتنا بالعدل

١٠٢	اشاره
١٠٨	كلمات الأكاير حول مسأله
١٤٩	٥- عقيدتنا فى التكليف
١٥٩	٦- عقيدتنا فى القضاء والقدر
١٩٦	٧- عقيدتنا فى البداء
٢٠٨	٨- عقيدتنا فى أحكام الدين
٢١٣	الفصل الثانى : التبوّه
٢١٣	اشاره
٢١٥	١- عقيدتنا فى النبوه
٢٢٢	٢- النبوه لطف
٢٤٣	٣- عقيدتنا فى معجزه الأنبياء
٢٥٣	٤- عقيدتنا فى عصمه الأنبياء
٢٦٥	٥- عقيدتنا فى صفات النبى صلى الله عليه وآله
٢٧٢	٦- عقيدتنا فى الأنبياء وكتبهم
٢٧٥	٧- عقيدتنا فى الإسلام
٢٨٠	٨- عقيدتنا فى مشرع الاسلام
٢٩١	٩- عقيدتنا فى القرآن الكريم
٣٠٦	١٠- طريقه اثبات الإسلام والشرائع السابقه
٣١٩	فهرس المحتويات
٣٣٣	تعريف مركز

سرشناسه: خرازی، سيدمحسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پديدآور: بدايه المعارف الالهيه في شرح عقائد الاماميه / تاليف محمدرضا المظفر؛ محاضرات محسن الخرازی.

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسين في الحوزه العلميه بقم، موسسه النشر الاسلامي، [۱۳۷۳].

مشخصات ظاهري: ۲ ج.

موضوع: شيعه اماميه -- عقايد

رده بندي كنگره: BP۲۱۱/۵ م ۵۸ع ۱۳۷۳ ۷۰۲۱۳

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره كتابشناسي ملي: م ۷۳-۳۸۴۳

توضيح: كتاب «بدايه المعارف الالهيه في شرح عقايد الاماميه»، اثر سيد محسن خرازی، در حقيقت شرح كتاب «عقائد الاماميه» نوشته مرحوم علامه محمدرضا مظفر است كه به توضيح و بسط مباحث كلامي شيعه پرداخته است. مؤلف، كه رساله مذکور را به عنوان متن اصلي اثر خویش قرار داده است، در هر بخش به تفصيل از اعتقادات شيعه سخن گفته و مسائل اعتقادي را به روش كلامي _ فلسفي مطرح و اثبات نموده است.

در مقدمه در رابطه با نظر و معرفت، تقليد در فروع، اجتهاد و مجتهد مقداري شرح داده شده و سپس به اصل بحث در پنج فصل پرداخته شده است: ۱- الالهيات ۲- النبوه ۳- الامامه ۴- ما أدب به آل البيت عليهم السلام شيعتهم ۵- المعاد

ص: ۱

اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيِّكَ الْحُجَّهِ بْنِ الْحَسَنِ صَلَواتِكَ عَلَيْهِ

وَعَلَى آبائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا

وَ حَافِظًا وَ قَائِدًا وَ نَاصِرًا وَ دَلِيلًا وَ عَيْنًا

حَتَّى تُسَكِّنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَ تُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

ص: ٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إنَّ من وظائف الحوزه العلميه رفع مستوى الطلاب العلمى وتحكيم المبانى الفقهيّه والاصوليه والاعتقاديّه وغيرها متناسبا لحاجات الامّه الاسلاميه والعالم الإسلامى.

ولذلك قرّر الشورى المركزى لإداره الحوزه العلميه بقم المشرفه دروسا اخرى فى جنب الدروس الفقهيّه والاصوليه تحقيقا بوظيفته المقدسه.

ومما منّ الله علىّ هو أن دعانى الشورى المركزى للإلقاء أبحاث ومحاضرات حول عقائد الإماميه لطلاب العلوم الدينيه. إنى وإن لم أر أهليه لنفسى لذلك ولكن استعنت بحول الله وقوّته وهو تعالى أعاننى بالتوفيق للإلقاء تلك المباحث.

واتخذت كتاب عقائد الإماميه للعلم المعروف فى الحوزات العلميه آيه الله الشيخ محمّد رضا المظفر قدس سره متنا لتلك الأبحاث؛ لكونه جامعا للمسائل الاعتقاديّه، بمختصر العبارات، مع ما فيه من الإشارات إلى المهمّات من المباحث الرقيقات، وشرحته وعلّقت عليه تميما، وتبيينا، وسمّيته ببدايه المعارف الإلهيه فى شرح عقائد الإماميه.

ودأبى فى هذا المتن والكتاب والإلقاء هو أن ابين المباحث المهمّه وأدللها بالبراهين الواضحه والمحكمات من الأدلّه، من دون اقتصار على علم خاص، كالفلسفه أو الكلام، بل كل ما رأيتّه تامّا أخذته وأوردته ولو كان فى الروايات

ص: ٥

والآثار ، وأرجو من الله تعالى أن يوفقني لإتمامه ، وأن يكون نافعا لى ولإخوانى المؤمنين ، ولا أدعى أنه تام كامل. كيف يمكن هذه الدعوى مع نقص المؤلف وعجزه وضعفه ، ولكن كان رجائى بعون الله ولطفه وهو خير معين.

وفى الختام اشكر شكرا جزيلا الشورى المركزى فى إعاناتهم حول تلك المقاصد وأدعو وأطلب من الله أن يزيد فى توفيقاتهم حتى ينالوا مقاصدهم كمال النيل وشكر الله مساعيهم الجميله وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

السيد محسن الخرازى

سنه ١٣٦٦ الهجرية الشمسية - قم المقدسه

ص: ٦

١- عقيدتنا فى النظر والمعرفه

٢- عقيدتنا فى التقليد بالفروع

٣- عقيدتنا فى الاجتهاد

٤- عقيدتنا فى المجتهد

ص: ٧

[متن عقائد الإمامية:]

نعتقد ان الله تعالى لما منحنا قوه التفكير ووهب لنا العقل أمرنا أن نتفكر فى خلقه وننظر بالتأمل فى آثار صنعه ، ونتدبر فى حكمته واتقان تدبيره فى آياته فى الآفاق وفى انفسنا ، قال تعالى : (سَيُنزِئُهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) فصلت : ٥٣.

وقد ذم المقلدين لآبائهم بقوله تعالى : (قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا) البقره : ١٧٠. كما ذم من يتبع ظنونه ورجمه بالغيب فقال : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) الأنعام : ١١٦ و ١٤٨ ويونس : ٦٦ والنجم : ٢٣.

وفى الحقيقه أن الذى نعتقده أن عقولنا هى التى فرضت علينا النظر فى الخلق ومعرفة خالق الكون ، كما فرضت علينا النظر فى دعوى من يدعى النبوه وفى معجزته

[شرح:]

ولا يخفى عليك أن الدليل العقلى على وجوب المعرفة إما هو وجوب دفع الضرر المحتمل ، بتقريب أنه مع عدم طلب المعرفة يحتمل الضرر الاخرى وحيث أن دفع الضرر المحتمل واجب يكون طلب المعرفة واجبا.

ص : ٩

لا يقال : إن العقلاء كثيرا ما يتحملون الضرر لدواع مختلفة فكبرى القياس ممنوعه ، لأننا نقول : إن ما يتحملة العقلاء فى امورهم هو الحقير من الضرر أو الضرر المنجبر بفائده مهمه لا- الخطير والكثير منه ، لا- سيما ما فيه ضرر النفس وهلاكها ، والضرر الاخرى على تقدير ثبوته ضرر خطير ، فاحتماله يوجب لزوم دفعه وإن كان الاحتمال ضعيفا ؛ لأن المحتمل قوى وخطير.

والشاهد عليه هو استحقاق المذمه على عدم دفعه.

ثم لا يخفى عليك أنه لا منافاه بين كون لزوم دفع الضرر عقليا وبين كون الدفع المذكور جبليا أيضا لكل ذى شعور ؛ لإمكان اجتماعهما.

وإما هو وجوب شكر المنعم ، بتقريب أن مع ترك طلب المعرفة يحتمل ترك شكر المنعم وتضييع حقه على تقدير وجوده وحيث إن تضييع حق المنعم قبيح وشكره واجب ، فطلب المعرفة واجب حتى لا يلزم تضييع حقه على تقدير وجوده.

لا يقال : إن كبرى وجوب شكر المنعم لا تدل على وجوب شكر المنعم ما لم تحرز المنعميه والمفروض أن المقام قبل الفحص عن الدليل كذلك ، إذ لم تثبت الخالقيه والمنعميه.

لأننا نقول : لا- مجال للبراءه العقليه قبل الفحص والنظر فى الواجبات العقليه ، بل اللازم هو الفحص والنظر عن موضوعها وإلا لزم ترك الواجبات العقليه من دون عذر ومن الواضح أنه قبيح.

ثم لا- يخفى عليك ، أن الوجه الثانى لا يرجع إلى الوجه الاول ، بل هو وجه آخر لأن ملاك الحكم فى الثانى هو ملاحظه حق المولى فيمنع العقل عن تضييع حقه بترك شكره ويحكم بوجوب شكره ، بخلاف الوجه الأول ، فإن ملاك الحكم فيه هو ملاحظه جانب العبد لثلا يقع فى الضرر والتهلكه بسبب ترك المعرفة ، فافهم.

ثم إنه قد استدل لوجوب طلب المعرفة بأن المعرفة ممّا اقتضتها الفطره إذ من الفطريات فطره طلب الحقائق وكشفها.

ويمكن أن يقال : إنّ مجرد كون الشيء فطرياً لا يستلزم الإيجاب والالتزام بخلاف الحكم العقلي ، فإنه وإن كان إدراكاً لضروره المعرفة بأحد الوجوه المذكوره إلّا أن الضروره المدركه بالدرك العقلي تدعو الإنسان نحو تحصيل المعرفة بحيث لو تخلف عنه لاستحق المذمه. نعم ، يصلح هذا الوجه لتأييد ما ذكر ولنفي ما توهمه الملحّدون من انبعاث الفكر الديني عن العوامل الوهميه.

ثم إن وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم كما يدلان على وجوب طلب المعرفة وتحصيلها ، كذلك يدلان على وجوب التصديق بعد المعرفة والتدين به ، اذ بدون التدين والتصديق لا يحصل الايمان ومع عدم حصوله يبقى احتمال الضرر الاخرى وتضييع حق المولى المنعم إن لم نقل بأنه مستلزم للعلم بالضرر الاخرى وتضييع حقه.

ولذا ذم سبحانه وتعالى من أيقن ولم يؤمن بما أيقن به (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا) النمل : ١٤ ، كما صرح به المحقق الخراساني في تعليقه على فرائد الاصول (١).

ثم بعد ما عرفت من وجوب المعرفة والتصديق والتدين فاعلم أن النظر والفحص والتحقيق واجب من باب المقدمه ، إذ الواجبات المذكوره لا تحصل بدون ذلك ، فليس لأحد أن لا ينظر إلى نفسه أو إلى الآفاق لتحصيل معرفه الخالق أو أن لا يسمع دعوى من يدعى النبوه والإمامه ولا يتفحص عن معجزته.

ثم لا يخفى عليك ، أن للتحقيق والنظر مراتب مختلفه من الإجمال والتفصيل ،

ص: ١١

١- ص: ١٠٤.

أدناها ما يرتفع به احتمال الضرر أو تضييع حق المولى المنعم وهو واجب على العموم وما زاد عنه مستحب ، ما لم يدل دليل على وجوبه كما إذا توقف إزاله شبهات المبطلين وحفظ الدين عليه ، فيجب على الخواص أن يزيدوا في المراتب حتى يتمكن لهم ذلك.

ويتحقق الواجب من المعرفة بتحصيل العلم مطلقا سواء كان من الدليل الفلسفى أو الكلامى أو العقلاى أو غير ذلك من الطرق إلاً إذا ورد النهى عن سلوك طريق خاص ، فلا مدفع للضرر المحتمل.

فالأولى هو الاقتصار على المحكمات من البراهين والأدله حتى يدفع احتمال الضرر ويحصل شكر المولى المنعم.

وأما المعرفة الحسيه والتجريبه التى تسمى عند الغربيين بالعلم التجربى ، فلا يجوز الاكتفاء بها فى المسائل الاعتقاديه ، فإن العلم التجربى لا يكشف إلاً عما يمكن تجربته وإحساسه ، فما لا يكون كذلك كوجود الله تعالى وصفاته والمعاد وغيرهما من الامور الغيبية التى لا يمكن إحساسها وتجربتها خارج عن حيطه التجربه والإحساس فلا يكشف وجوده أو عدمه بالعلم التجربى.

فإنكار الملحدين للمبدأ والمعاد بدليل أنهما لا يكونان قابلين للتجربه ، إنكار بلا دليل ومكابره واقتصارهم على العلم التجربى يستلزم ترك الواجبات العقلية التى منها وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما المعرفة التعبدية كإثبات الصانع بقول الصانع أو بقول النبى المدعى أنه مرسل من ناحيه الصانع فلا يجوز الاكتفاء بها ؛ للزوم الدور.

نعم يمكن الاكتفاء بها فى جملة من العقائد بعد إثبات المبدأ والنبوه بالدليل العقلى ، كالمعاد وغيره.

وأما الاكتفاء بطريقه الكشف والشهود والعرفان ، فى غير ما اقتضته الفطره فحيث إن هذه الطريقه لا تخلو عن الخطأ والاشتباه فلا يجوز بدون ضميمه النظر

والاستدلال كما لا يخفى (١). نعم من نظر واستدل واهتدى إلى الطريق المستقيم امكن له الكشف والشهود بالاجتهاد في العباده ومراحل الإخلاص فلا تغفل.

ثم إنه هل يتحقق الواجب المذكور بتحصيل العلم ولو من التقليد أم لا يكفي إلّا ما يكون مستندا إلى الدليل؟ ذهب العلامة (٢) والحكيم المتأله المولى محمّد مهدي النراقي وغيرهما إلى لزوم كون المعرفة عن دليل فلا يكفي العلم الحاصل من التقليد (٣).

وأورد عليه المحقق الخوانساري بأن من حصل له العلم من التقليد محكوم بالإسلام وإن عصى في ترك تحصيل المعرفة من الدليل (٤) وظاهره لزوم كون التحصيل من الدليل ، لكن لو عصى كفى في كونه محكوماً بالإسلام.

وأنكر الشيخ الأعظم الأنصاري - قدس سره - لزوم كونه من الدليل ، بل قال ما حاصله : إن مقصود المجمعين هو وجوب معرفه الله لا اعتبار أن تكون المعرفة حاصله عن النظر والاستدلال كما هو المصرّح به عن بعض والمحكى عن آخرين باعتبار العلم ولو حصل من التقليد (٥).

فالأقوى كما ذهب إليه الشيخ - قدس سره - هو كفايه الجزم ولو حصل من التقليد فلا دليل على لزوم الزائد عليه.

ثم لا يخفى أن المخاطب بوجوب تحصيل المعرفة هو الذي لم يعلم بالمبدأ والمعاد وأما الذين عرفوهما ولو بأدنى مرتبه المعرفة كالموحدين والمؤمنين فلا يكونون من المخاطبين بهذا الوجوب ؛ لأن طلب المعرفة منهم تحصيل الحاصل ،

ص: ١٣

١- راجع قواعد المرام : ص ٣٠ وغيره من الكتب.

٢- راجع الباب الحادي عشر.

٣- أنيس الموحدين : ص ٣٩.

٤- راجع مبدأ ومعاد : ص ١١.

٥- راجع فرائد الاصول : ص ١٦٩ و ١٧٥.

ولا يصح عندنا تقليد الغير فى ذلك مهما كان ذلك الغير منزله وخطرا (٢).

وما جاء فى القرآن الكريم من الحث على التفكير واتباع العلم والمعرفه فإنما جاء مقررا لهذه الحريه الفطريه فى العقول التى تطابقت عليها آراء العقلاء وجاء منبها للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد

[شرح:]

والمعرفه الزائده ليست بواجبه على كل أحد. وإن أمكن القول بوجوبها على بعض كالطلاب دفعا للشبهات الوارده من ناحيه المنكرين والملحدين ، فلا تغفل.

(٢) فإنه مع التقليد - ما لم يوجب العلم - يبقى احتمال الخطأ ومعه لا يكون معذورا فيما إذا لم يصادف ما أخذه بالتقليد مع الواقع فما يكون عله لوجوب المعرفه من وجوب دفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم باق بحاله ، ويدعوه نحو تحصيل المعرفه ؛ لعدم حصول المعرفه المطلوبه بالتقليد المذكور.

ولذا صرح أبو الصلاح الحلبي فى تقريب المعارف بأن اتباع الجمل مع اختلافهم فى الأقوال والآراء محال ؛ للتنافى ما بينهم ، واطراح الجمل يقتضى كونه على ما كان عليه من الخوف ، واتباع البعض عن تقليد لا يرفع خوفه مما أطرحه من المذاهب لتجويز كونه حقا ولا يقتضى سكونه إلى ما ذهب إليه لتجويز كونه باطلا ، فلم يبق لتحزره من الضرر المخوف إلّا النظر المميّز للحق من الباطل فوجب فعله ؛ لكونه تحرزا من ضرر (١).

ولا ينافى ذلك ما مر من كفايه حصول العلم بالتقليد فإن التقليد المبحوث عنه فى المقام هو الذى لا يوجب العلم.

ص: ١٤

للمعرفه والتفكير ، ومفتحا للأذهان وموجّها لها على ما تقتضيه طبيعه العقول.

فلا يصحّ - والحال هذه - أن يهمل الإنسان نفسه في الامور الاعتقاديه أو يتكل على تقليد المربين أو أى أشخاص آخرين ، بل يجب عليه بحسب الفطره العقلية المؤيده بالنصوص القرآنيه أن يفحص ويتأمل وينظر ويتدبر في اصول اعتقاداته (٣) المسماه باصول الدين التى أهمها التوحيد.

[شرح:]

(٣) ولا يخفى أن المصنف أضاف فى هامش الكتاب ما هو بلفظه «إنه ليس كل ما ذكر فى هذه الرساله هو من اصول الاعتقادات فإن كثيرا من الاعتقادات المذكوره كالقضاء والقدر والرجعه وغيرها لا يجب فيها الاعتقاد ولا النظر ويجوز الرجوع فيها إلى الغير المعلوم صححه قوله كالأنبياء والأئمه ، وكثير من الاعتقادات من هذا القبيل ، كان اعتقادنا فيها مستندا إلى ما هو المأثور عن أئمتنا من صحيح الأثر القطعى».

حاصله : هو التفصيل بين اصول الاعتقادات بمعنى أساسها وبين غيرها بكفايه الأدله السمعيه فى الطائفه الثانيه دون الاولى من التوحيد والعدل والنبوه والإمامه والمعاد.

وفيه أولا : أن فى غير إثبات التوحيد والعدل والنبوه كالإمامه والمعاد يمكن الاكتفاء بالأدله السمعيه القطعيه وإن كان لهما أدله عقلية أيضا فإنه بعد إثبات المبدأ والنبوه يكون قول النبى فى الإمامه والمعاد كافيا ومفيدا للعلم والجزم ، ويمكن الاعتقاد به ولا حاجه إلى إقامه الأدله العقلية ، نعم الاستدلال بالأدله العقلية فى مثلها يوجب قوه واشتدادا.

والنبوه والإمامه والمعاد (٤). ومن قلد آباءه أو نحوهم فى اعتقاد هذه الاصول فقد ارتكب شططا وزاغ عن الصراط المستقيم ولا يكون معذورا أبدا.

[شرح:]

وثانيا : إن نفى وجوب الاعتقاد فى الطائفة الثانيه بمجرد جواز الرجوع فيها إلى الأدله السمعيه محل إشكال ، بل منع ، لأن جواز تحصيل المعرفه من الأدله الشرعيه لا ينافى وجوب الاعتقاد بما يستفاد منها بعد فرض حصول القطع به.

ولذلك صرّح بعض الفحول بوجوب التدين بكلّ ما علم ثبوته من الدين ولو لم يكن من ضرورياته معللا ببداهه مساوقه ذلك للإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله (١).

ثم لو لم يستقل العقل بوجوب معرفه شىء ، ولم يدل على وجوبها شرعا أيضا ، فمقتضى البراءه العقليه هو عدم وجوب المعرفه ، ولذا ذهب بعض الفحول إلى عدم وجوب المعرفه ببعض تفاصيل الحشر والنشر ، وبقية الكلام فى محله.

(٤) وفيه أن اختصاص الاصول الاعتقاديه بالأربعه دون الخمسه خلاف ما ذهب إليه المشهور من الإماميه والأحسن إتباع المشهور ، وإن كان العدل من الصفات الفعلية ويشمله لفظ التوحيد فى اصطلاح علم العقائد كما يشمل سائر الصفات ، ولذا لم يذكروا البحث عن الصفات على حده.

وذلك لأنّ مسأله العدل من المسائل المهمه التى انفردت الأشاعره فيها عن العدليه القائله بعدل الله تعالى فالمناسب هو افراده عن الصفات من جهه أهميته كما فعله المشهور.

ص: ١٦

وبالاختصار عندنا هنا ادعاءان :

الأول : وجوب النظر والمعرفه فى اصول العقائد ولا يجوز تقليد الغير فيها.

الثانى : أن هذا وجوب عقلى قبل أن يكون وجوباً شرعياً ، أى لا يستقى علمه من النصوص الدينيه وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلاله العقل (٥).

وليس معنى الوجوب العقلى ، إلّا ادراك العقل لضروره المعرفه ولزوم التفكير والاجتهاد فى اصول الاعتقادات (٦).

[شرح:]

(٥) والأولى هو الإشاره إلى وجوه دلاله العقل وقد عرفت الإشاره إليها فى التعاليق السابقه.

(٦) وذلك لأن شأن العقل ليس إلّا إدراك الكليات فالأمر والنهى هو من النفس فى مقام النيل الى ما أدركه العقل بالادراك الكلى ، وقد صرح المصنف - قدس سره - به فى الاصول حيث قال : «ومعنى حكم العقل - على هذا - ليس إلّا إدراك أن الشىء مما ينبغى أن يفعل أو يترك وليس للعقل إنشاء بعث وزجر ولا أمر ونهى إلّا بمعنى أن هذا الادراك يدعو العقل إلى العمل أى يكون سبباً لحدوث الإراده فى نفسه للعمل وفعل ما ينبغى» (١).

ص: ١٧

١- راجع اصول الفقه : ج ١ ص ٢٢٢ ، وتعليقه المحقق الأصفهاني - قدس سره - على الكفايه : ج ٢ ص ١٢٤ ، ومبحث حجه الظن وفلسفه الأخلاق : ص ٤٠ ، وگوهر مراد : ص ٢٤٦.

[متن عقائد الإماميه:]

أما فروع الدين وهى أحكام الشريعة المتعلقة بالأعمال ، فلا- يجب فيها النظر والاجتهاد ، بل يجب فيها - إذا لم تكن من الضروريات فى الدين الثابتة بالقطع كوجوب الصلاة والصوم والزكاة - أحد امور ثلاثه : إما أن يجتهد المكلف وينظر فى أدله الأحكام إذا كان أهلا لذلك ، وإما أن يحتاط فى أعماله إذا كان يسعه الاحتياط ، وإما أن يقلد المجتهد الجامع للشرائط بأن يكون من يقلده عاقلا عادلا «صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه».

فمن لم يكن مجتهدا ولا محتاطا ثم لم يقلد المجتهد الجامع للشرائط فجميع عباداته باطله لا تقبل منه ، وإن صَلَّى وصام وتعبد طول عمره ، إلّا إذا وافق عمله رأى من يقلده بعد ذلك وقد اتفق له أن عمله جاء بقصد القربه إلى الله تعالى (١).

[شرح:]

(١) بل لو صادف عمله للواقع ولو لم يوافق رأى من يقلده فهو صحيح إذ لا موضوعيه لرأى المجتهد ؛ لأنه طريق إلى الواقع. نعم حيث لا يعلم بالمصادفه فلا بد أن يراعى موافقه عمله للحجه الفعلية.

[متن عقائد الإمامية:]

نعتقد أن الاجتهاد في الأحكام الفرعية واجب بالوجوب الكفائي على جميع المسلمين في عصور غيبة الإمام (١) بمعنى أنه يجب على كل مسلم في كل عصر. ولكن إذا نهض به من به الغنى والكفاية سقط عن باقي المسلمين ويكتفون بمن تصدى لتحصيله وحصل على رتبة الاجتهاد وهو جامع للشرائط فيقلدونه ويرجعون إليه في فروع دينهم.

ففي كل عصر يجب أن ينظر المسلمون إلى أنفسهم فإن وجدوا من بينهم من تبرع بنفسه وحصل على رتبة الاجتهاد التي لا ينالها إلا ذو حظ عظيم وكان جامعا للشرائط التي تؤهله للتقليد، اكتفوا به وقلدوه ورجعوا إليه في معرفه أحكام دينهم، وإن لم يجدوا من له هذه المنزلة، وجب عليهم أن يحصل كل واحد رتبة الاجتهاد أو يهيئوا من بينهم من يتفرغ لنيل هذه المرتبة حيث يتعذر عليهم جميعا السعي لهذا الأمر أو يتعسر، ولا يجوز لهم أن يقلدوا من مات من المجتهدين.

[شرح:]

(١) ويدل عليه قوله تعالى: (فَلَوْ لَا - نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) التوبة : ١٢٢.

ص: ١٩

والاجتهاد هو النظر في الأدله الشرعيه لتحصيل معرفه الأحكام الفرعيه التي جاء بها سيد المرسلين وهي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان والأحوال «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» والأدله الشرعيه هي الكتاب الكريم والسنة والإجماع والعقل على التفصيل المذكور في كتب اصول الفقه.

وتحصيل رتبه الاجتهاد تحتاج إلى كثير من المعارف والعلوم التي لا تنهياً إلّا لمن جدّ واجتهد وفرغ نفسه وبذل وسعه لتحصيلها.

[شرح:]

هذا مضافاً إلى أن الفقه مما لا يتم الواجب إلّا به كإقامه الحدود والقضاء ونحو ذلك فالاجتهاد واجب شرعاً وعقلاً.

ص: ٢٠

[متن عقائد الإمامية:]

وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للإمام عليه السلام في حال غيبته ، وهو الحاكم والرئيس المطلق ، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومه بين الناس ، والراد عليه راد على الإمام والراد على الإمام راد على الله تعالى ، وهو على حد الشرك بالله كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام (١).

فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعا في الفتيا فقط ، بل له الولاية العامه فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء ، وذلك من مختصاته

[شرح:]

(١) رواه في الوسائل عن الكافي بسند مقبول عند جلّ الفقهاء وهو هكذا : عن محمّد بن يعقوب ، عن محمّد بن يحيى ، عن محمّد بن الحسين ، عن محمّد بن عيسى ، عن صفوان بن يحيى ، عن داود بن الحصين ، عن عمر بن حنظله قال : سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحلّ ذلك؟ قال : من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتنا وإن كان حقا ثابتا له ؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال الله

ص: ٢١

لا يجوز لأحد أن يتولاها دونه ، إلّا بإذنه ، كما لا تجوز إقامة الحدود والتعزيرات إلّا بأمره وحكمه.

ويرجع إليه أيضا في الأموال التي هي من حقوق الإمام ومختصاته.

وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاهها الإمام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائبا عنه في حال الغيبة ، لذلك يسمى «نائب الإمام».

[شرح:]

تعالى : (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ) (١) قلت : فكيف يصنعان؟ قال : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنني قد جعلته عليكم حاكما فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله - الحديث (٢).

ثم إن أدله النيابة العامة لا تنحصر في هذا الحديث ، بل هي متعددة مذكوره في محله.

ص: ٢٢

١- النساء : ٦٠.

٢- الوسائل ج ١٨ ص ٩٨.

الفصل الأول : الإلهيات

إشاره

- ١- عقيدتنا فى الله تعالى
- ٢- عقيدتنا فى التوحيد
- ٣- عقيدتنا فى صفاته تعالى
- ٤- عقيدتنا بالعدل
- ٥- عقيدتنا فى التكليف
- ٦- عقيدتنا فى القضاء والقدر
- ٧- عقيدتنا فى البداء
- ٨- عقيدتنا فى أحكام الدين

ص: ٢٣

[متن عقائد الإماميه:]

نعتقد أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثلته شيء ، قديم لم يزل ولا يزال ، هو الأول والآخر ، عليم حكيم عادل حي قادر غنى سميع بصير ، ولا- يوصف بما توصف به المخلوقات ، فليس هو بجسم ولا- صوره ، وليس جوهرًا ولا- عرضًا ، وليس له ثقل أو خفه ، ولا- حركه أو سكون ، ولا- مكان ولا زمان ، ولا يشار إليه ، كما لا ندّه ولا شبهه ، ولا ضد ولا صاحبه له ولا ولد ، ولا شريك ، ولم يكن له كفوا أحد ، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (١).

[شرح:]

(١) ولا- يخفى عليك أن المصنف - قدس سره - اكتفى بذكر صفات المبدأ المتعالي ونفى الشريك له ولم يذكر أدله المذكورات ، كما لم يذكر إثبات المبدأ المتعالي فالأولى أن نفضّل المطالب في ضمن امور :

الأمر الأول : في إثبات المبدأ المتعالي

والأدله على إثبات الواجب تعالى متعدده مختلفه في جوهرها أو اسلوبها.

الأول : الفطره ، وهي بحسب اللغه من الفطر وهو بمعنى الخلق ومنه قوله

تعالى : (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (١) والفطره كفعله لبيان كيفية فى الخلقه كالجلسه فالمراد من فطره الإنسان هى كيفية فى خلقه الإنسان وهى ترجع إلى كيفية فى هويته (٢) التى منها : إدراكه بالعقل البديهى وسيأتى الإشاره إليه فى الأدله العقليه. وهذا هو الذى عبر عنه فى المنطق بالفطريات أى القضايا التى قياساتها معها كقولهم : الاثنى عشره. وهذا النوع من الإدراك الذى من خصائص خلقه الإنسان يتوقف على تشكيل القياس وأخذ النتيجة ، ولذا يكون من أقسام العلم الحصولى لا العلم الحضورى ، وسمى هذا الإدراك بفطره العقل البديهى.

ومنها : إدراكه بقلبه كعلم النفس بالنفس فلا يحتاج إلى وساطه شكل قياسى كما لا يخفى ، ولذا يعدّ من أقسام العلم الحضورى فالإنسان بفطرته يعلم بنفسه ويحب الكمال والجمال. وسمى هذا الإدراك بفطره القلب.

ثم بعد وضوح معنى الفطره ، فليعلم أن المستدل بالفطره على إثبات المبدأ المتعالى وصفاته وتوحيده أراد الفطره القليله وقال : إن القلب يعلم بالعلم الحضورى ربّه ويعرفه والدليل عليه هو رجاؤه بالقادر المطلق عند تقطع الأسباب الظاهريه المحدوده وحبّه له وإن غفل عنه كثير من الناس بسبب الاشتغال بالدنيا فى الأحوال العاديه. إذ الرجاء والحب فرع معرفته به وإلّا لم يرجه ولم يحبّه مع أن الرجاء به أمر واضح عند تقطع الأسباب الظاهريه كما يشهد له رجاء من كسرت سفينته فى موضع من البحر لا يكون أحد ولا إمداد ، بقدره وراء الامور العاديه (٣) ؛ ومع أن حب الكمال المطلق لا خفاء فيه حيث إذا

ص: ٢٦

١- الأنعام : ٧٩.

٢- لأن الخلق والمخلوق كالإيجاد والوجود حقيقه واحده وانما الاختلاف بينهما بالاعتبار من جهه الاضافه الى الفاعل والقابل فالكيفية فى الخلق تؤول إلى كيفية فى المخلوق.

٣- روى فى توحيد الصدوق عن الصادق - عليه السلام - ما يدل على ذلك ، راجع : ص ٢٢١.

نرى أنفسنا عند عدم إشباع كمال من الكمالات غير آيسين من النيل إلى كمال فوجه إلى أن ينتهى إلى كمال لا نهايه له وهو الذى يوجب السكون والاطمئنان ولا نشبع من حبه ولا نشمئز من الخضوع والعباده له ، (أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) (١).

فطره الرجاء وفطره حب الكمال المطلق وفطره عبادته والخضوع له كلها مظاهر مختلفه للمعرفه الفطريه وهى العلم الحضورى بالرب المتعالى لأنها آثار تلك المعرفه ولا يمكن وجودها بدونها بعد كون غير الرب محدودا بمرتبته ومفقودا فى بعض الاحيان.

ثم مع ثبوت هذه المعرفه الفطريه حصلت المعرفه بالواجب المتعال ؛ لأن العلم عين الكشف ولا حاجه إلى مقدمات اخرى كما ذهب إليها شيخ مشايخنا الشاه آبادى - قدس سره - حيث قال : بأن العشق من الصفات الإضافيه يقتضى معشوقا كما كنت عاشقا بالفعل فلتحكم بوجود معشوق الفطره فى دار التحقق كما قال مولانا : «عميت عين لا تراك ... الخ» (٢).

وذلك لأن نفس المعرفه الفطريه عين المعرفه به تعالى ولا حاجه إلى ضميمه أنه لا يعقل وجود أحد المتضايين بدون الآخر فلا تغفل.

ثم إن هذا الإدراك حيث كان من خصائص الخلقه فى الإنسان ليس فيه خطأ ، كما أن السمع والبصر لا يفعلا إن ما قرر فى خلقتهما له فالسمع لا يريد الرؤيه كما أن البصر لا يريد السماع فكل شىء فى خلقتنا لا يقصد إلا ما هو له (٣). وعليه فتوجيه قلوبنا نحو وجوده تعالى أمر فطرى لا خطأ فيه. وليس هذه المعرفه من باب القضايا المعقوله التى يحتمل فيها الصدق والكذب ، بل هو من

ص: ٢٧

١- الرعد : ٢٨.

٢- رشحاح البحار : كتاب الإنسان والفطره ص ٣٧.

٣- راجع اصول فلسفه : ج ٥ ص ٤٦.

باب الشهود والعلم الحضورى الذى لا يحتاج إلى وساطه شىء آخر.

وهذا الإدراك يؤكد بالعبادات المأثوره الشرعيه إذ كلما ازدادت النفس تزكيه وصفاء كان هذا الإدراك فيها أكد وأتم.

وكلما ازدادت النفس فسقا وفجورا كان الإدراك المذكور فيها ضعيفا ويؤول ضعفه إلى حد ربما يتخيل عدمه.

وللرسل سهم وافر فى ازدياد هذا الإدراك وتقويته كما أشار إليه أمير المؤمنين - عليه السلام - بقوله : «بعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويدكروهم منسى نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويشيروا لهم دفائن العقول» (١).

وكيف كان فهذا الإدراك لا يختص بزمان دون زمان وبقوم ، بل هو موجود فى الإنسان من بدء حياته إلى زماننا هذا وبعده ، كما اعترف به جمع كثير من علماء الغرب أيضا على ما حكاه الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - وهو من شواهد كون هذا الإدراك فطريا (٢).

وإلى ما ذكر يشير الإمام الباقر - عليه السلام - فى قوله : «فطرهم على المعرفه به» (٣).

ثم إن الفطره لا تبديل لها وإن أمكن خفاؤها ، بسبب توجه النفس إلى الدنيا والامور الماديه والاشتغال بها. ولعل قوله تعالى : (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) (٤) يشير إلى ذلك.

ص: ٢٨

١- نهج البلاغه : خطبه ١.

٢- راجع اصول فلسفه : ج ٥ ص ٧٢.

٣- اصول الكافى : ج ٢ ص ١٣.

٤- الروم : ٣٠.

ثم إن الفطره تشبه الغريزه فى كونها من خصائص الخلقه ولكنها تفترق عنها بامور :

(أحدها) : أن الفطره بعد الإشاره والتنبيه لو خليت وطبعها يعنى لم تقترن بالموانع تسوق الانسان نحو الكمال المطلق بخلاف غرائز الانسانيه فإنها لا جهه لها بدون أن يكون للعقل عليها تحديد واشراف.

(وثانيها) : أن حب الكمال المطلق أو الرجاء به عند تقطع الأسباب العاديه أو ملائمه عباده المعبود المطلق أو غير ذلك من الامور الفطريه ترجع كما عرفت إلى المعرفه الفطريه التى غفل عنها كثير من الناس ، بخلاف الغرائز فإنها لا ترجع إلى المعرفه أصلا كما لا يخفى.

ثم إنه يظهر مما ذكر ما فى دعوى إن كل ما استدل به لإثبات المبدأ المتعالى متوقف على أصل العليه ؛ لما عرفت من أن المعرفه الفطريه من خصائص الخلقه كالغريزه وإن كان أساس هذه المعرفه والشهود هو معلوليه الانسان. نعم تتوقف فطره العقل على المقدمات البديهيه بخلاف فطره القلب ؛ لما عرفت.

ثم ينقذ مما ذكر جواز الاكتفاء بالمعرفه الفطريه مع شواهد وجودها من الرجاء أو الحب لكمال المطلق ؛ لإثبات المبدأ المتعالى ولولا وساط الناس الذين غفلوا عن وجودها فى أنفسهم فلا حاجه إلى الأدله العقلية ، كما لا يخفى.

الثانى : الإمكان ، والمراد به إما هو الامكان الماهوى أو الامكان الوجودى ، والأول وصف الماهيه وارىد به استواء الذات بالنسبه إلى الوجود والعدم بحيث تحتاج ترجح الوجود على العدم إلى السبب الخارجى ، أو اريد به سلب ضروره الوجود والعدم عن الماهيه. والثانى وصف الوجود وارىد به افتقار الوجود بحيث يكون عين التعلق والربط والحاجه إلى العله بحيث لا استقلال له فى أصل وجوده وبقائه.

والوجود بعد كونه أصيلا لا يتصف بالامكان حقيقه إلّا بهذا الاعتبار.

وأما اتصافه بالإمكان الماهوى فهو باعتبار ماهيته ؛ لأن الوجود ليس له اللاقتضاء بالنسبه إلى الوجود والعدم ، بل نسبته إلى نفسه ضرورى بالوجوب ؛ لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى وإلى العدم بالامتناع حيث أن امتناع اتصاف الشئ بنقيضه أيضا من الضرورى فلا يكون متساوى النسبه بالقياس إليهما (١).

ثم إنه استدل بكلا المعنيين لإثبات المبدأ المتعال.

أما الأول : فقد نسب إلى ابن سينا وغيره رحمهم الله ولقد أجاد فى تقريره المحقق الطوسى والعلامة الحلى - قدس سرهم - وهو :

إن كلّ معقول إما أن يكون واجب الوجود فى الخارج لذاته (٢) ، وإما ممكن الوجود لذاته ، وإما ممتنع الوجود لذاته.

ولا شك فى أن هنا موجودا بالضروره فإن كان واجبا لذاته فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا افتقر إلى موجد يوجده بالضروره ، فإن كان الموجد واجبا لذاته فهو المطلوب. وإن كان ممكنا افتقر إلى موجد آخر فإن كان الأول دار ، وهو باطل بالضروره ، وإن كان ممكنا آخر تسلسل وهو باطل أيضا ؛ لأن جميع أحاد تلك السلسله الجامعه لجميع الممكنات ، تكون ممكنه بالضروره فتشترك فى إمكان الوجود لذاتها ، فلا بدّ لها من موجد خارج عنها بالضروره فيكون واجبا بالضروره وهو المطلوب (٣).

والحد الوسط فى هذا البرهان هو الإمكان الماهوى ويمكن تقريره بوجه آخر وهو أن يقال : العالم ممكن لذاته ، وكلّ ممكن لذاته يحتاج فى الوجود إلى الغير

ص : ٣٠

١- راجع نهايه الحكمه : ص ٤٥ و ٦٣ ، ودرر الفوائد : ج ١ ص ٤٢٧.

٢- أى من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره كما فى الاشارات : ج ٣ ص ١٨.

٣- راجع الباب الحادى عشر / ٧ الطبعة الحديثه وشرح الاشارات : ج ٣ ص ١٨ ، وشرح التجريد : ص ١٧٢.

فالعالم يحتاج في الوجود إلى الغير ، وهذا الغير إن كان واجبا فهو المطلوب وإلا لزم أن ينتهي إليه ؛ لبطان الدور والتسلسل.

أما بطلان الدور فلأنه تقدم الشيء على نفسه ومعناه وجود الشيء قبل وجوده وهو محال لأنه اجتماع النقيضين. وأما بطلان التسلسل ؛ فلأن جميع آحاد تلك السلسلة ممكنه لذاتها ومحتاجه في الوجود إلى الغير ، وتكثر الآحاد الممكنه لا- يقبل الممكنات عن ذاتياتها كما أن تكثر آحاد الصفر لا- يوجب انقلابها إلى الأرقام فالسلسلة المفروضه محتاجه في الوجود إلى موجد ليس بممكن ، بل هو واجب الوجود.

ويمكن أيضا تقريب هذا البرهان بنحو أخصر وهو أن يقال :

عله الممكن منحصره في أربعة : العدم ونفس الممكن ومثله وواجب الوجود وحيث أن الثلاثة الاول باطله بقى الأخير.

أما بطلان الأول : فلأن العدم لا- يكون واجدا لشيء حتى يعطيه. وأما بطلان الثاني : فلأن الشيء قبل وجوده ليس إلا عدما والعدم لا يصلح للعليه كما عرفت. وأما بطلان الثالث : فلأنه مثل نفس الممكن في الحاجه إلى الغير في الوجود فكيف يمكن له أن يوجد بدون انتهائه إلى الواجب ويعطى الوجود؟ ثم لا فرق في كون المثل شيئا واحدا أو أشياء متعدده ، منتهيه كانت أو غير منتهيه ؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، فانحصر أن يكون العله هو واجب الوجود ولعل قوله عزوجل : (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) (١) يشير إلى ذلك.

وقد عرفت أن خلقه الممكن بدون استناده إلى الواجب المتعال ترجع إلى خلقته من العدم ومن غير شيء ، وهو محال فانحصر الأمر إلى استناد الخلقه إليه

ص : ٣١

١- الطور : ٣٥.

تعالى حتى تكون الخلقه مستنده إلى شىء وهو حقيقه الوجود.

ثم لا يخفى عليك أن المستدل بهذا البرهان أراد إثبات أصل الواجب فى مقابل من ينفيه رأسا ، وأما أن الواجب واحد أو متعدد مجرد أو مادى متحد مع صفاته أو غير متحد ، فهذه مباحث محتاجه إلى الإثبات بالتدرىح كما صرح الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - فى ذيل هذا البرهان (١).

نعم هذا البرهان كما يدل على حاجه الممكن فى حدوثه إلى المبدأ المتعالى ، كذلك يدل على حاجته إليه فى بقائه ؛ لاستمرار العله وهى الإمكان الماهوى.

وأما الثانى أى الإمكان الوجودى فقد ذهب إليه جملة من المحققين منهم المحقق السبزوارى فى منظومته وشرحه (٢) وتقريبه بأن يقال : إنا إذا نظرنا إلى الوجود العينى فهو لا يخلو عن أحد أمرين : إما هو واجب بمعنى أنه فى نهايه شده الوجود الملازمه لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه بحيث لا يشوبه عدم ولا نقص ويكون صرف الوجود الذى لا أتم منه. وإما هو ممكن بمعنى أنه فقير ومتعلق بالغير بحيث لا يستقل فى شىء من وجوده عن الغير ، بل هو مشروط ومتقيد فى أصل وجوده وكمال بالغير.

وذلك - أى انحصار الوجود فى الوجوب والممكن المذكورين - لأن الوجوب أو الإمكان بالمعنى المذكور شأن من الشئون القائمه بالوجود وليس الوجود خارجا عنهما.

فحينئذ نقول : فإن كان الموجود الخارجى هو الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى فهو لا ينفك عن وجود الواجب المتعال ؛ لأن وجود المتعلق والفقير

ص: ٣٢

١- راجع شرح المنظومه : ج ٢ ص ١٢٨.

٢- راجع شرح المنظومه : ص ١٤١ حيث قال فى شرح قوله فى الشعر «إذ الوجود ان كان واجبا فهو ومع الامكان قد استلزمه» : أو على سبيل الاستقامه بأن يكون المراد بالوجود مرتبه من تلك الحقيقه فاذا كان هذه المرتبه مفتقره الى الغير استلزم الغنى بالذات دفعا للدور والتسلسل.

بدون المتعلق عليه والمفتقر إليه خلف في تعلقه وفقره إليه وربطه به. ولا فرق فيما ذكر بين كون المتعلق والفقير واحداً أو متعدداً ، مترتباً أو متكافئاً ، لأن الكلّ متعلق وفقير وربط ولا ينفك عن المتعلق عليه والمفتقر إليه وعليه ، ففرض الدور أو التسلسل لرفع الحاجة إلى الواجب المتعالى لا يفيد ؛ لأن مرجع الدور أو التسلسل إلى وجود المتعلق والفقير والربط بدون المتعلق عليه والمفتقر إليه المستقل بنفسه وهو خلف في التعلق والفقير وعدم الاستقلال. فوجود الممكن بمعنى الفقير والمتعلق لا- ينفك عن الغنى بالذات والمستقل بنفسه.

وإليه يشير شيخ مشايخنا الشاه آبادى - قدس سره - حيث قال : «إن نفس هذه الموجودات المحدوده روابط صرفه وذواتها متعلقه كتعلق الأضواء والشروق بذاتها فإنك تشاهد انعدامها عند انسداد الروازن يعنى أن انسدادها عدمها كما لا يخفى.

ويدل على ما ذكرنا أن هذه الموجودات لا تكون نفسها قيومها ولا لعالم ملكها حتى يبقى فى الملك دائماً ، كما قال تعالى : (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) (١) (أَفَأَنْ مَيِّتٌ فَهُمْ أَلْحَادُونَ) (٢) وهكذا لا يكون حافظاً لخصوصيات وجوده من صفاته وأحواله كالحسن والجمال والصحة والكمال والعزه والمال. وكذلك الأمر فى غير الإنسان ، بل هو فيه أوضح من أن يخفى وإذا كان الأمر كذلك فى الكل فاحكم بكون الكلّ فقراء ، فذواتهم تدل على حاجتهم وفقيرهم. وبفطره الفقير بالذات تثبت الغنى بالذات» (٣).

وكيف كان ، فالحد الوسط فى هذا البرهان هو الإمكان الوجودى ، ويمكن تقريبه بوجهين آخرين مضياً فى الإمكان الماهوى فراجع.

ص: ٣٣

١- الزمر : ٣٠.

٢- الأنبياء : ٣٤.

٣- رشحات البحار : ص ٢٠٤.

ولعلّ قوله تعالى : (يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (١) يشير إلى ذلك.

الثالث : المعلوليه ، وتقريب هذا البرهان بأن يقال : لا شك في وجود الموجودات في الخارج فحينئذ نقول : إن هذه الوجودات كلّها معاليل وكلّ معلول يحتاج إلى العلة فهذه الوجودات تحتاج إلى علة ليست بمعلوله وهو الحق المتعال.

أما أنها معاليل ؛ فلجواز العدم عليها إذ لا يلزم من فرض عدمها محال وكلّ ما لا يلزم من فرض عدمه محال فالوجود ليس بذاتي له ، فإذا لم يكن الوجود ذاتيا له فترجح الوجود له من ناحيه الغير وليس المعلوليه إلّا ذلك.

هذا مضافا إلى خلو الموجودات عن صفات الواجب ، لأن من صفات الواجب هو أنه لا يشوبه النقص والعدم ولا يكون مركبا ولا يحتاج إلى شيء ولا يكون محدودا بحدوده ولا متقيدا بقيد ولا شرط ولا سبب ، بل هو عين الكمال وعين الوجود وبسيط ومطلق من جميع الجهات ، ولا حاجة له إلى شيء من الأشياء.

وهذه الامور ليست في الموجودات الخارجيه فإنها مشوبه بالنقص والعدم لأنّ كلّ واحد منها محدود بحد ومرتبه ولا يكون واجدا لسائر المراتب ومركبه بالتركيب الخارجى أو التركيب الذهني من الجنس والفصل ومتقيده بأسبابها وشرائطها ومحتاجه في وجودها وبقائها إلى الغير فليست الموجودات إلّا المعلولات. هذا كلّ الكلام في ناحيه الصغرى.

وأما الكلام في ناحيه الكبرى فهو واضح إذ لو لم يحتج المعلول إلى العلة لزم الخلف في المعلوليه أو الترجيح من غير مرجح وكلاهما محال.

ص: ٣٤

١- فاطر : ١٥.

وينتج من المقدمتين أن الموجودات محتاجه إلى العله ؛ لكونها معلولات والعله هي الواجب المتعالى وإلّا بقيت المعلولات بدون العله ؛ لأن المفروض أن جميعها معلولات وتفكيك المعلولات عن العله محال ، ولا فرق فيما ذكر بين أن تكون الموجودات مترتبات أو غير مترتبات ، ففرض الدور أو التسلسل لا يفيد في هذا المجال أيضا كما لا يخفى.

الرابع : الضروره والوجوب ، والمراد من ذلك أن الشيء ما لم يجب لم يوجد ووجوب الشيء لا يحصل إلّا بسد أنحاء عدمه ولا يسد أنحاء عدمه إلّا بوجود علتة التامه ؛ لأنه ممكن بالذات والممكن بالذات لا يقتضى الوجود كما لا يقتضى العدم. فإذا فرض أن وجود شيء مشروط بألف شرط ، فلا يمكن وجوده إلّا باجتماع شروطه وتحقق علتة ، فإذا فقد شرط من بين هذه الشروط ، لا يجب وجوده ولا يوجد ، فإذا تحققت الشروط ووجب وجوده به وجد ، فوجود الممكن مسبق بضروره الوجود رتبه وضروره وجود الممكن قبل وجوده حاكيه عن وجود علتة ، إذ بدونها لا وجود ولا ضروره له.

وهذا الحكم لا يختص بوجود دون وجود ، بل يشمل جميع الموجودات سواء كانت مترتبه أم غير مترتبه ؛ لأن السلسله المترتبه الممكنه بالذات ما لم يجب وجودها لم توجد ، ولا يجب وجودها إلّا بوجود عله مستقله ليست بمعلوله وبدونها لا يجب وجود السلسله ؛ لأنها ممكنه بالذات وما دام لم يجب وجودها لم توجد وحيث كانت الموجودات موجوده بالعيان فعلم أنها وجبت قبل وجودها رتبه ، فوجوبها وضرورتها ليس إلّا بوجود عله مستقله ليست بمعلوله وهو الواجب تعالى.

ويمكن تقرير هذا البرهان بصورة اخرى وهي أن يقال : إن وجود النظام الإمكانى مسبق بضروره الوجود له ووجوبه وإلّا لم يوجد ، والممكن ليس له ضروره الوجود ووجوبه إلّا بالواجب بواسطه أو بدونها. فوجوب النظام

الإمكانى وضرورته قبل وجوده لا- يكون إلما بوجود الواجب المتعال وهو المطلوب. ففي هذا البرهان يكون الحد الوسط هو الضروره ووجوب الممكن بالغير التى هى من أحكام المعلوليه.

وهذا البرهان من عوالى الادله والبراهين وكذلك قال الاستاذ الشهيد المطهرى : إن هذا البرهان من البراهين التى فى عين كونها دليلا- على وجود الواجب ، تكون برهانا على امتناع التسلسل أيضا ، ولذا ذكره الخواجه نصير الدين الطوسى - قدس سره - لوجود الواجب من دون حاجه إلى ابطال التسلسل قبله (١).

ولعل إليه يؤول ما حكى عن الفارابى من أن الممكن سواء كان واحدا أو متعددا ، مترتبا أو متكافئا لا يقتضى وجوب الوجود فلا بد فى وجود الممكن المترتب على وجوبه من موجود واجب بالذات (٢).

وإليه يشير أيضا ما حكى عن المحقق الطوسى - قدس سره - حيث قال : إنه لو لم يكن الواجب موجودا لم يكن لشيء من الممكنات وجود أصلا ، واللازم كالملزوم فى البطلان. وبيان الملازمه أن الموجود يكون حينئذ منحصرافى الممكن وليس له وجود من ذاته كما تقدم ، بل من غيره ، فإذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن للممكن وجود ، وإذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود ؛ لأن إيجاده للغير فرع وجوده لاستحاله كون المعدوم موجدا (٣).

الخامس : الحدوث والتغير ، وتقريب ذلك أن العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث ، مفتقر إلى محدث ، ليس بجسم ولا جسمانى وهو الواجب تعالى ،

ص: ٣٦

١- اصول فلسفه : ج ٥ ص ١٠٠.

٢- تعليقه على نهايه الحكمة : ص ٤١٥.

٣- اللوامع الالهيه : ص ٧٠.

أما الصغرى فهي واضحة بعد ظهور التغيرات فى الأشياء الماديه ، فإنها لا تزال فى تبدل من صورته إلى صورته ومن كيفية إلى كيفية ومن حال إلى حال ، ولا شىء فى العالم المادى إلّا وهو متبدل ومتغير ، بل الماده تتغير وتتبدل إلى الطاقه وهى إلى الماده كما لا يخفى.

قال الأستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - : كل موجود من الموجودات المحسوسه الماديه متغير ومتبدل ، ولا يبقى فى حال واحد ؛ لأنه إما فى حال التكامل والرشد وإما فى حال الانكسار والضعف ، كما يكون أيضا فى حال المبادله المستمره ؛ لأنه إما يأخذ وإما يعطى وإما يأخذ ويعطى ، وليس موجود باقيا على حاله واحده (١).

أما الكبرى فهي أيضا واضحة ، فإن كل صورته وكيفية وحال متبدله ، مسبوقة بالعدم وحادثه فالمقدمتان تنتج أن العالم حادث مفتقر إلى محدث ليس كذلك ، لما قرر فى محله من بطلان الدور والتسلسل فى ناحيه العلل.

وهذا الاستدلال وإن كان صحيحا ولكن إثبات الواجب به يتوقف على ضميمه البراهين السابقه ، فإن غايه التقريب المذكور هو أن محدث التغيير ليس بجسم ولا بجسمانى وأما الواجب فلا يثبت به إلّا إذا انتهت بالبراهين السابقه إلى الواجب تعالى.

السادس : النظم والتناسب ، وتقريب ذلك ومن الواضح ان النظم هو عمل منظوم لغرض صحيح كخلقه آله السمع للاستماع وآله اللسان للتكلم وهكذا والتناسب هو مناسبه الاعمال المنظومه بعضها مع بعض فى ترتب الغايه المترتبه عليها لتناسب الايدى والارجل أو تناسب الاسنان بالنسبه إلى الغايه المترتبه

عليها ومن الواضح ان النظم والتناسب بالمعنى المذكور أمر يراه كل ذى لب فى اجزاء العالم أو الأشياء بعضها مع بعض ، يكفيك ما تراه فى بدنك من القلب والسمع والبصر وجهاز الهاضمه وجهاز التناسل والتوالد والعروق والعظام ، وما تحسه من القوى المودعه فى نفسك من الإحساس والتحفظ والتعقل ، وغير ذلك من الامور العظيمه الفخيمه التى لا تنقضى عجائبها ولا ينال الإنسان بعظمتها وأهميتها ، إلّا إذا فقدها.

ثم إن النظم والتناسب لا سيما إذا كان متعددًا ومستمرًا لا يصدر إلّا من ذى شعور عالم حكيم ، ولذا يطمئن الإنسان بوجود البناء إذا رأى دارًا مجهزه بالأجهزه اللازمه ، وهكذا بوجود الصانع إذا رأى سياره مجهزه بالأجهزه اللازمه ، ولا يصغى باحتمال الصدفة ؛ لضعفه إلى حد يعجز عن حسابه الإنسان بحساب الاحتمالات ، بل الفعل المتقن المنظم المتناسب المكرر المستمر لا يسانخ الصدفة الفاقده للشعور ، كما لا يخفى.

سأل زنديق من الإمام الصادق - عليه السلام - ما الدليل على صانع العالم؟ فقال أبو عبد الله - عليه السلام - : وجود الأفاعيل التى دلت على أن صانعها صنعها ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبنى علمت أن له بانيا وإن كنت لم تر البانى ولم تشاهده (١).

فإذا عرفت ذلك ظهر لك أن للنظم والتناسب المشاهد فى أجزاء العالم ناظمًا شاعرا وعالما وحكيما مطلقا وهو الله تعالى ؛ لأن الحكمة فى الخلق كثيره عظيمه لا تسانخ إلّا للواجب «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ

ص: ٣٨

وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (١).

السابع : المحدوديه ، تقريب ذلك أن كل موجود من إمكانات العالم محدود بحدود وكل محدود له حاد ، فالعالم الإمكانى له حاد غير محدود وهو صرف الوجود ، دفعا للدور والتسلسل.

أما الصغرى ؛ فلأن كل شىء من أشياء العالم الإمكانى صغیرها أو کبیرها جمادها أو نباتها أو حیوانها محدوده بالحد المکانى والزمانى وغيرهما من کیفیات والخصائص ، ولذا لا وجود له فى خارج الحد المکانى أو فى خارج الحد الزمانى أو نحوهما. نعم بعضها بالنسبه إلى بعض آخر أعظم أو أطول أو أدم ، ولكن کلها محدوده بالحدود المذكوره ، بل المجردات أيضا محدوده بحد مراتب الوجود وأسبابها وعدمها.

وأما الكبرى ؛ فلأن كل محدودیه من أى نوع كانت آتیه من ناحیه غير المحدود ، لا من ناحیه نفسه وإلا لكان الأمر بيده ، مع أن المعلوم خلافه. هذا مضافا إلى أنه يلزم منه مساواه كل محدود مع غيره فى الحدود ؛ لاشتراكهم فى حقیقه الوجود ، فالحدود فى المحدودات آیه المقهوریه والمعلولیه ولزم أن تنتهى الى من ليس له حد من الحدود ، بل هو صرف الكمال والوجود وليس هو إلا الله تعالى الذى عبر عنه فى الكتاب العزيز بالصمد والقيوم والغنى.

ويمكن تقريب البرهان المذكور بوجه آخر وهو أنه لا إشكال فى وجود الموجودات فى الخارج فإن كان مطلقا وصرفا ومحض الوجود فهو المطلوب وإلا استلزمه ؛ لأن لكل محدود حادا دفعا للدور والتسلسل.

وقال صدر المتألهين فى شرحه على اصول الكافى : كل محدود له حد معين ، إذ المطلق بما هو مطلق (فى عالم الخلق) لا وجود له فى الخارج ، فيحتاج إلى عله

ص : ٣٩

محدده قاهره إذ طبيعه الوجود لا يمكن أن تكون مقتضيه للحد الخاص وإلا لكان كل موجود يلزمه ذلك الحد ، وليس كذلك فثبت أن الحد للوجود من جهة العله المباينه ، فكل محدود معلول لا محاله ، فخالف الاشياء كلها يجب أن لا يكون محدودا في شدة الوجود وإلا لكان له خالق محدد فوقه وهو محال (١).

وقال العلامه الطباطبائي - قدس سره - : كل حقيقه من حقايق العالم فرضت فهي حقيقه محدوده ؛ لأنها على تقدير وفرض وجود سببها كانت موجوده ، وعلى تقدير وفرض عدم سببها كانت معدومه ففي الحقيقه لوجودها حد وشرط معين ليس لها وجود في خارج ذلك الحد والشرط المعين. وهذا الأمر جار في كل شيء عدا الله سبحانه وتعالى حيث أنه ليس له حد ونهايه ، بل هو حقيقه مطلقه وموجود على كل التقادير وليس متقيدا بشرط ولا سبب ولا يكون محتاجا إلى شيء (٢). ولذا قال أمير المؤمنين - عليه السلام - في توصيفه تعالى : «فلا إليه حد منسوب» (٣) وخاطب الإمام على بن الحسين - عليهما السلام - ربه في دعائه بقوله : «أنت الذي لا تحد فتكون محدودا» (٤) وفي توقيع محمّد بن عثمان ابن سعيد عن مولانا الحجه بن الحسن المهدي - عليهما السلام - جاء في ضمن الدعاء : «يا موصوفا بغير كنه ومعروفا بغير شبه حادّ كل محدود» (٥). فحد الوسط في هذا البرهان هو المحدوديه ، وهي من خصوصيات المعلول اللازمه له إذ لا يمكن ان يوجد معلول بدونها.

الثامن : التدبير والهدايه ، وتقريبه هو أن من تأمل في النظام العالَمي يرى

ص : ٤٠

١- شرح الاصول من الكافي : ص ٣٣٢.

٢- شيعه در إسلام : ص ٧١.

٣- بحار الأنوار : ج ٤ ص ٢٢٢.

٤- الصحيفه : الدعاء ٤٧.

٥- مفاتيح الجنان : أدعيه أيام شهر رجب ص ١٣٥.

- مضافا إلى النظم والتناسب الموجود فيه - أنه تحت تدبير شاعر حكيم بحيث يهدى كل موجود إلى وظائفه بالهدايه التكوينية والغريزيه ، فالنحل والنمل وغيرهما من الحيوانات البريه والبحريه تعرف وظائفها من بناء محلها ومسكنها وذهابها إلى موطن ارتزاقها وإيابها إلى مأواها وغير ذلك مما يطول الكلام ، وهذه الوظائف دقيقه جدا بحيث إذا تأملناها نجدها عجيبه جدا ، يكفيك كيفيه ارتزاق النحل عن الزهر وعودها إلى محلها وتبنيه المسدسات ، حتى تملأها بالعسل ، وكيفيه تنظيم اجتماعاتها بالمقررات اللازمه وغيرها ، فهذه الامور كلها تحت تدبير وهدايه ومن وراء ذلك هو تدبير امورها على نحو يحصل للإنسان ما يلزمه فى تعيشه وحياته ، وهذا المدد غير المرئى على الدوام لا يختص بالحيوانات ، بل يهدى كل شىء إلى وظائفه ، كما أشار إليه فى القرآن الكريم قال : (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (١) (وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى) (٢) (ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ) (٣).

وهكذا الفعل والانفعال الحاصل فى بدن الإنسان يهتدى بهذه الهدايه ، وعليك بالتأمل حول دفاع البدن نحو الجراثيم والميكروبات الخارجيه المهاجمه التى أرادت تخريب البدن ، وغير ذلك من الامور العجيبه جدا.

هذا مضافا إلى ما رأيناه فى امورنا من مبدأ الولاده إلى آخر عمرنا من التدبيرات الخفيه التى يجدها كل أحد فى تعيشه الشخصيه لو تأمل حولها حق التأمل من تقدير الرزق وتهيئه أسبابه وتقدير الأزواج وتهيئه مقدماته وبعض المنامات وغير ذلك من الامور كامداد الحق وابطال الباطل طيله التاريخ.

ثم إن التدبير والهدايه سيما إذا كان مستمرا وشايعا ليس إلّا أثر الشاعر العالم فالعالم تحت تدبير عالم شاعر وحيث ان ذلك أثر عظيم فلا يسانخ إلّا

ص: ٤١

١- طه : ٥٠.

٢- الاعلى : ٣.

٣- يونس : ٣.

للواجب المتعالى. وان أبيت عن ذلك فهو لا محاله ينتهى إلى الواجب بالبراهين السابقه أو يكون من منبهات الفطره التوحيديه ،
فالعالم تحت تدبير الله تعالى الحكيم المتعال.

هذه جمله من محكمات الأدله الداله على إثبات المبدأ المتعال ، وكلها عدا دليل الفطره أدله عقليه بعضها بديهي والبعض الآخر نظري. وكيف كان فكلها منبهات بالنسبه إلى ما تسوق إليه الفطره من المعرفه القلبيه نور الله قلوبنا بنور الإيمان وثبتنا عليه إلى يوم لقاءه.

الأمر الثانى : فى بيان أنواع صفاته تعالى

ولا يخفى عليك أن مقتضى الأدله السابقه الداله على إثبات المبدأ المتعال هو أنه تعالى واجب الوجود ومطلق وصراف ، فإذا كان كذلك فخصائص الممكنات مسلوبه عنه ؛ لمنافاتها مع وجوب وجوده وإطلاق كماله ، فإذا كانت الخصائص المذكوره منفيه عنه ، فواضح أنه ليس بجسم ولا مركب ولا مرئى ولا صوره ولا جوهر ولا عرض ، كما أنه لا ثقل ولا خفه ولا جهه ولا قيد ولا شرط ولا حركه ولا سكون ولا نقصان ولا مكان ولا زمان له ؛ لأن كل هذه الامور من لوازم الإمكان والمحدوديه وخصائصها ، وبالأخره هذه السوالب تستلزم اتصاف ذاته بالصفات الكماليه ، فإن سلب أحد النقيضين فى حكم إثبات النقيض الآخر ، وإلا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال.

فإذا كان المبدأ المتعالى مسلوبا عنه النقائص والعيوب ، فهو لا محاله يكون صرف الوجود وصراف الكمال وغنيا ومستقلا فى ذاته ، وثابتا ومطلقا وواجدا لجميع الأوصاف الكماليه ، وإلا لزم المحدوديه وهى من خصائص الممكنات.

فالأدله الداله على إثبات المبدأ تدل بالإجمال على الصفات السلبيه والثبوتيه أيضا. هذا كله بيان إجمالى للصفات ، وأما تفصيلها فهو بأن يقال :

إن الصفات على قسمين : ثبوتيه وسلبيه.

أما الثبوتيه : فهي أيضا على قسمين : صفات الذات : وهي التي يكفي في انتزاعها ملاحظه الذات فحسب. وصفات الفعل : وهي التي يتوقف انتزاعها على ملاحظه الغير ، وإذ لا موجود غيره تعالى إلا فعله فالصفات الفعلية ، هي المنتزعه من مقام الفعل : فمن الأول حياته تعالى وعلمه بنفسه ، ومن الثاني الخلق والرزق والغفران والإحياء ونحوها.

وربما قيل في الفرق بين الصفات الذاتيه والصفات الفعلية : إن كل صفه لا يجوز اجتماعها مع نقيضها ولو بالاعتبارين فيه تعالى فهي ذاتيه وكل صفه يجوز اجتماعها مع نقيضها فهي فعلية كالغافر فإنه تعالى غافر بالنسبه إلى المؤمنين ولا يكون كذلك بالنسبه إلى المشركين. ثم إن الصفات الثبوتيه الذاتيه تكون من الصفات الكماليه ؛ لأنها كمال للذات ، دون الصفات الفعلية فإنها متأخره عن رتبه الذات ، فلا تصلح لأن تكون كمالا له نعم هي ناشئه عن كمال ذاته تعالى كما لا يخفى.

وكيف كان فقد ذكر المتكلمون أنه تعالى عالم ، قادر ، مختار ، حي ، مرید ، مدرك ، سمیع ، بصير ، قديم ، أزلي ، باق ، أبدی ، متكلم وصادق. ولكن من المعلوم أن الصفات الثبوتيه لا تنحصر في ذلك ، بل تزيد عن ألف وألف ... كما يدل عليها الكتاب والسنة والأدعيه المأثوره كالخالق والرب.

والدليل الإجمالی على اتصافه بالصفات الكماليه أنه كمال مطلق وصرف الوجود وكل الوجود ، والكمال المطلق وصرف الوجود لا يمكن أن يسلب عنه كمال وجودي قط وإلا لزم الخلف في إطلاق الكمال وصرفيته.

وأما الصفات السلبيه : فهي كل صفه لا- تليق بجنابه تعالى ولا تنحصر فيما ذكر في علم الكلام والفلسفه من أنه تعالى ليس بمحدود ولا بمركب وليس بجسم ولا بمرئي ولا جوهر ولا عرض ولا يكون في جهه ولا يكون متقيدا بحد

وشرط ولا يصح عليه اللذه والألم ولا ينفعل عن شىء ولا يكون له كفؤ ولا شريك وليس بمحتاج إلى غيره لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا يفعل القبيح ولا يظلم ، وغير ذلك من الامور التى لا تليق بجنابه تعالى.

والدليل الإجمالى على تنزيهه تعالى عنها ، هو ما عرفت من أن المبدأ المتعال واجب الوجود ولا حد ولا نقص ولا حاجه له ، بل هو عين الغنى والكمال ، وكل هذه الصفات من التركيب وغيره نقص وحد وحاجه وعجز لا سبيل لها إليه تعالى ، وتكون مسلوبه عنه ، ونفيها عنه تجليل له تعالى ، ولذا سميت هذه السوالب بالصفات الجلاليه ، كما أن الصفات الثبوتيه الذاتيه الداله على كمال الذات تسمى بالصفات الكماليه.

ثم إن هذه الصفات ترجع بعضها إلى بعض ، أو يكون بعضها من لوازم البعض كالعلم والقدره بالنسبه إلى الحياه ، إذ وجودهما بدونها غير ممكن ؛ لأنهما من آثارها ولذا تعرف الحياه بهما ، ويقال : إن الحى هو الدراك الفعال ، فإذا ثبت العلم والقدره ثبتت الحياه قهرا ولا حاجه فى اثباتها إلى دليل آخر وكالمدر ك والسميع والبصير ، فإنها ترجع إلى العلم بعد استحاله حاجته إلى الآلات والحواس ، فإدراكه تعالى بالنسبه إلى المدركات المحسوسه هو علمه بها ولا مجال لتأثر الحاسه فيه تعالى ، وعليه فمعنى كونه سميعا أو بصيرا أنه عالم بالمسموعات أو عالم بالمبصرات ، ولعل ذكر ذلك بالخصوص لإثبات علمه تعالى بالجزئيات. وأيضا يرجع كونه قديما ، أزليا ، باقيا وأبديا ، إلى أنه واجب الوجود فإنها من اللوازم البديهيه لوجوب وجوده تعالى ، إذ يستحيل العدم السابق واللاحق عليه بعد فرض كون وجوده واجبا ، وأيضا ترجع الإراده والكراهه الذاتيتين إلى علمه تعالى بما فى الفعل من المصالح والمفاسد على المشهور.

وأما على غير المشهور فهما بمعناهما بعد تجريدتهما عما لا يناسب ذاته تعالى من التروى والتأمل وطرو ونقصه ، وغير ذلك من الحلقات. كما أن الإراده قد تطلق

بمعنى الإحداث من دون حاجة الى التروى والتأمل ونحوهما فالإرادة حينئذ من صفات الأفعال لا الذات.

وهكذا الصفات السلبية ترجع بعضها إلى بعض ، إذ نفى الرؤيه يرجع إلى نفى الجسميه عنه ، إذ من لا يكون جسما لا يكون مرثيا وهكذا نفى الجسميه والجوهريه والعرضيه يرجع إلى نفى التركيب ، سواء كان تحليليا أو خارجيا ، وهكذا نفى التركيب ونفى الانفعال والحركه والاشتداد ونفى الجبهه ونفى المكان ونحوها من لوازم نفى الحد والحاجه والافتقار ، عنه.

وأما بقيه الصفات السلبيه كنفى الظلم والقيح ونفى الشريك والكفو والمثل فهى وإن أمكن إرجاعها إلى نفى الحد والافتقار ، ولكن فيها مباحث نافعه تليق بذكرها منفرده.

وعلى ما ذكر فالأولى هو البحث فى الصفات الثبوتيه عن علمه وقدرته ونحوهما مما يتضح بوضوحهما غيرهما واما التكلم فهو من صفات الأفعال وبمعنى إحداث الكلام وتوهم الكلام النفسى القديم لذاته تعالى وراء العلم والقدره وغيرهما من الصفات الذاتيه فاسد جدا ؛ لعدم تعقل شىء قديم وراء علمه تعالى ، فلا ينبغى إطاله الكلام فيه كما أن الأولى هو البحث فى الصفات السلبيه عن وحدته وعدم كفوء ومثل وشريك وضد له تعالى ، وعن كونه لا يفعل الظلم والقيح ، وأما البواقي فتكفيها الإشاره المذكوره.

الأمر الثالث : فى علمه تعالى

ولا يخفى عليك أن مقتضى صرفيته تعالى أنه لا يعزب عن علمه شىء من الامور ؛ لأن الجهل بشىء فقدان ونقص وهو ينافى اللاحديه الثابته لذاته تعالى.

هذا مضافا إلى أن النظم والتناسب وغيرهما من الامور التى تحكى عن علم وحكمه يدل على علم الناظم وحكمته وإن كان لا يخلو الاستدلال به عن شىء

وهو أنه يثبت العلم والحكمه بقدر ما يكون أثرهما موجودا في الموجودات وهو بالأخره محدود بمحدوديه الموجودات ، والمطلوب هو إثبات غير المحدود من العلم له تعالى. اللهم إلّا إن يقال : إن النظر إلى الدقائق والحكم المودعه في النظام يوجب الحدس القطعي على أن هذه آثار من لا نهايه لعلمه وحكمته. ثم إن مقتضى الدليل الأول أزليه علمه بتبع أزليه صرفيته. وأما الدليل الثاني فلا- يدل عليه إلما بيان زائد ، وهو كما قال آيه الله الميرزا أحمد الآشتياني - قدس سره - : إن ملاحظه الحكم والدقائق المودعه في النظام تثبت علمه تعالى بالأشياء الموجوده قبل وجودها وحيث أن التغيير في ذاته وصفاته غير معقول ؛ لأنه في قوه النقص والعجز فعلمه بها قبل وجودها كان من الأزل (١).

ويدل عليه أيضا إنا نجد أنفسنا عالمين بذاتنا علما حضوريا وهذا العلم ينتهي إلى الله تعالى ؛ لأنه عطاء من ناحيته كأصل وجودنا ، ومعطى الشيء لا- يكون فاقدا له ، فهو تعالى عالم بذاته ، وحيث كان الله تعالى عله لكل شيء فالعلم بذاته بما هو عليه علم بكونه مبدأ ولكونه عله لجميع معلولاته ، ومن المعلوم أن العلم بحيثيه المبدئيه للعليه المتحدده مع ذاته لا- ينفك عن العلم بمعلولاته (٢).

وهنا وجه آخر مذكور في محله (٣).

هذا كله بالنسبه الى علمه في مرتبه الذات.

وله علم آخر في مرحله الفعل وهو عين الفعل ، إذ حقيقه العلم هو كشف

ص: ٤٤

١- چهارده رساله فارسي ميرزا احمد آشتياني : ٨٥ - ٨٦.

٢- راجع شرح الاصول من الكافي لصدر المتألهين : ص ١٦٠ ، وگوهر مراد للمحقق اللاهيجي : ص ١٨٦ - ١٨٨ ، وشرح التجريد الطبعة الحديثه : ص ٢٨٥. ودرر الفوائد : ج ٢ ص ٣١.

٣- راجع نهايه الحكمه : ص ٢٥٤ ، ودرر الفوائد : ج ١ ص ٤٨٥ - ٤٨٧ ، وچهارده رساله فارسي ميرزا احمد آشتياني.

الشيء للشيء ، وليس سببه إلا حضور الشيء للشيء ، فكل فعل ومعلول لكونه حاضرا عند علته فهو مكشوف ومعلوم له ، وهذا العلم الفعلي يتجدد بتجدد الفعل ، بخلاف علمه في مرتبه الذات ، فإنه عين ذاته ولا تجدد فيه أصلا.

ومما ذكر ينقدح فساد ما يتوهم من استحاله علمه بالجزئيات الزمانيه بدعوى أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم ، وإلا لا نتفت المطابقه ، لكن الجزئيات الزمانيه متغيره فلو كانت معلومه لله تعالى لزم تغير علمه تعالى ، والتغير في علم الله تعالى محال (1).

وذلك ؛ لما عرفت من أن الله تعالى علمين ، أحدهما : الذاتى ، وهو لا يتغير بتغير المتغيرات فإنه فى الأزل كان عالما بكل متغير أنه حدث فى زمان خاص بكيفيه خاصه ولا يتخلف شىء عن هذا العلم ، ويقع كما هو معلوم عند ربه ولا يحصل تغير فى علمه أصلا وعلمه فى الأزل بوجود المعلول فى زمان خاص لا يوجب كونه موجودا فى الأزل بوجوده الخاص به ، وإلا لزم الخلف فى علمه ، فكل شىء واقع كما علم فلا تغير فى العلم ، بل التغير والحدوث فى المتغير ، والحدث والعلم بالمتغير ليس بمتغير ، إذ حكم ذات المعلوم لا يسرى إلى العلم ، كما أن العلم بالحركه ليس بحركه ، والعلم بالعدم أو الإمكان ليس عدما ولا إمكانا ، والعلم بالمتكثر ليس بمتكثر.

وثانيهما : هو العلم فى مرحله الفعل وهو عين الفعل ؛ لأن المراد من العلم الفعلى هو حضور الفعل بنفسه عند الله تعالى ، كما أن الصور المعقوله والذهنيه حاضره عندنا بنفسها وعلمنا بها عينها ، فالتغير فى هذا العلم لا بأس به ؛ لأنه يرجع إلى تغير فى ناحيه الفعل لا فى ناحيه الذات ، والمحال هو الثانى كما لا يخفى.

ص: ٤٧

١- شرح التجريد الطبعه الحديثه : ص ٢٨٧ نقل ذلك عن المتوهم.

ولذا صرح المحقق الطوسي - قدس سره - في تجريد الاعتقاد بأن تغيير الإضافات ممكن (١).

ويظهر مما ذكرنا أنه لا إشكال في حدوث العلم في مرتبه الفعل ، فإن المراد ، منه عين الفعل الحادث ، وبالجملة الفعل باعتبار صدوره منه معلوله ، وباعتبار حضوره عنده معلومه ، ولا إشكال في حدوثه ، وبذلك انقده أنه لا مانع من إثبات العلم الزماني لله تعالى ، كما أشار إليه بعض الآيات الكريمة ، منها قوله تعالى : (وَلَنَبَلِّغَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ) (٢) فإن ظاهره أن العلم يحصل بعد الامتحان والتمحيص ، ومنها قوله تعالى : (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً) (٣) فإن ظاهره هو الإنهاء عن حصول العلم في الآن المذكور ، وغير ذلك من الآيات.

والحاصل أن العلم الحادث في الآن أو الزمان الآتي حيث يكون عبارته عن عين الفعل ، لا يستلزم حدوثه وتغيره شيئاً في ناحيه العلم الذاتى كما لا يخفى (٤) ثم لا يخفى عليك انه صرح الآيات والروايات وفقاً للدله العقلية بتعميم علمه تعالى بجميع الامور حيث قال عزوجل : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حِجَّةَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) (٥).

وقال مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - : «يعلم عجيج الوحوش في الفلوات

ص: ٤٨

١- راجع نهايه الحكمه : ص ٢٥٤ ، وراجع تعليقه النهايه : ص ٤٤٤ سيما ما نقله عن المحقق السبزواري في تعليقه على الاسفار وكشف المراد : ص ٢٨٧.

٢- محمد : ٣١.

٣- الانفال : ٦٦.

٤- راجع مجموعه معارف قرآن : ١ - خداشناسى ص ٢٨٧ - ٢٩٣.

٥- الانعام : ٥٩.

ومعاصى العباد فى الخلوات واختلاف النينان فى البحار الغامرات وتلاطم الماء بالرياح العاصفات» (١).

الأمر الرابع : فى قدرته واختياره

القدره هى تمكن الفاعل - العالم بما فى الفعل أو الترك من المصلحه أو المفسده - من الفعل وتركه والقادر هو الذى إذا شاء أن يفعل فعل ، وإذا شاء أن يترك ترك ، مع الشعور والعلم بما فيه من الخير الذى يدعوه نحوه ، فالقدره قد تكون فى مقابل العجز فإن من لم يصدر عنه فعل لفقده إياه ، عاجز عنه ، بخلاف من يمكن صدوره منه فإنه قادر بالنسبه إليه ، وقد تكون القدره فى مقابل الإيجاب فمن أمكن له الفعل والترك فهو قادر ، بخلاف من لم يمكن له الترك ، فإنه موجب كالنار بالنسبه إلى الإحراق. ثم إن صدور الفعل أو تركه عن الانسان أو ذى شعور آخر يحتاج إلى مرجح ، وهو لا يكون بدون العلم والشعور ، وعليه فالعلم والشعور من مبادئ الفعل أو الترك. وإن كان فى مرتبه من الضعف فالقدره لا تطلق إلّا إذا كان للعلم والشعور مبدئيه فى ظهور الفعل أو تركه ، فلذا لا تطلق القدره على القوى الطبيعیه.

ثم إن هذه القدره من الكمالات الوجوديه ، ويدل على اتصاف ذاته تعالى بها امور :

منها : صرفيه وجوده بحيث لا يشذ عنه كمال من الكمالات الوجوديه وإلّا لزم الخلف فى صرفيته.

ومنها : إنا نجد فى أنفسنا القدره وهى كسائر المعاليل منتهيه إليه تعالى ، فهو واجد لأعلاها ، فإنه فى رتبه العله بالنسبه إلى غيره من الموجودات ، ومعطى

ص : ٤٩

الشيء يستحيل أن يكون فاقدا له كما لا يخفى.

هذا مضافا إلى أن مشاهدته آثاره وتدييره في النظام ، والاختلاف المشاهد في هبه الولد أو المال ونحوهما لفرد دون فرد مع أنهما متعاكسان في القابلية والاستعداد وهكذا في طول العمر والامكانيات وغير ذلك من الامور يحكى عن كونه أزمه الامور طرا بيده وقدرته وأنه يفعل ما يشاء.

ثم إن تقريب أزمه القدره كالتقريب الماضى فى أزمه العلم فلا نعيد.

ثم إن مقتضى اشتمال القدره على العلم والشعور بما فى الفعل أو الترك ، ومبدئيهما هو عدم انفكاك القدره عن الاختيار ، إذ ترجيح أحد الطرفين من الفعل أو الترك لا يمكن بدون الاختيار والإرادة ، ولذلك نبحت عن الاختيار والإرادة فيما يلى :

وأما الاختيار فهو بمعنى الترجيح فى أحد الطرفين من الفعل أو الترك وإرادته مع العلم بما فيها وهو فى أفعالنا موقوف على التأمل حول الفعل أو الترك ، حتى يحصل العلم بوجود المصلحه وارتفاع المفسده فيه ، وربما يحتاج إلى مضى زمان ومدته ، كما إذا كان التأمل نظريا ، فالاختيار ربما يتأخر فى مثلنا عن القدره ، ولكن فيه تعالى حيث كان العلم بوجود المصلحه وارتفاع المفسده حاصلًا ومقارنا مع قدرته من دون حاجه إلى رويه أو تأمل ، فلا يتأخر عن القدره بحسب الزمان. نعم لو كان الراجح أمرا زمانيا مختصا بزمان خاص ، لا يتحقق الراجح إلّا فى ظرف زمانه ؛ لأنه راجح فيه دون غيره ، ولكن اختياره وإرادته تعالى إياه من الأزل ، وليس بحادث.

وكيف كان فالدليل عليه واضح مما مر ، حيث إن فقدان الاختيار بالمعنى المذكور يرجع إلى صدور الفعل أو الترك عنه بلا دخل له تعالى فيه ، كالقوى الطبيعیه ، بل ينتهى إلى سلب صدق القدره عليه ؛ لأن القوى الطبيعیه العامله العادمه للشعور والعلم المؤثر ، لا تسمى قادره. ففقدان الاختيار نقص وهو

يتنافى مع كونه صرف الكمال كما مر مرات عديدة ، هذا مضافا إلى أن ملاحظه النظام وتناسب كل واحد منه مع آخر وترتب
الغايات الراجحه على وجودها ، توجب العلم القطعى بأن الله تعالى لم يخلقها إلّا لترجيح وجودها على عدمها ، لترتيب الغايات
الراجحه عليها ، بحيث لولاها لما أوجدها (١) فهو تعالى قادر لا عاجز ، ومختار فى فعله وليس بموجب .

ثم إن الإراده والاختيار بالمعنى المذكور لا تنافى ما دل من الاخبار على أن إرادته تعالى إيجاده وإحداثه ؛ لأن النفى فى تلك
الأخبار إضافى لا- حقيقى وإنما النظر فيها إلى العامه الذين يقولون بإمكان الإراده فيه تعالى مع ما فيها من التأمل والتروى
وحدوث الجزم والقصد ومن المعلوم أن الإراده مع هذه المقرونات محال بالنسبه إليه تعالى ؛ لأنه عالم بجميع الامور ولا يحتاج
الى التأمل والتروى ولا- يكون معرضا للعوارض والطوارئ ؛ ولذا نفت الأخبار المذكوره هذه الإراده المقرونه ولا نظر لها إلى
نفى الإراده الخاليه عن هذه الامور ، فلا مانع من إثبات الإراده المجرده عن الشوائب المذكوره للذات المتعال ومن المعلوم أن
الإراده والاختيار الخاليه عن المقرونات المذكوره من المعانى المدرجه فى حقيقه قدرته تعالى فافهم واغتنم .

ثم إنه قد يستعمل الاختيار فى مقابل الإكراه والاضطرار ، ولا إشكال ولا كلام فى صدق المختار بهذا المعنى على الله تعالى ؛
لاستحاله انفعاله من غيره ، فإن الانفعال عين العجز ، وهو ينافى كونه صرف الكمال وغنيا مطلقا كما لا يخفى .

ثم إن قدرته تعالى عامه ولا- اختصاص لها بشىء ، فإن الاختصاص أثر المحدوديه ، وهو تعالى محيط على كل شىء ، ولا
موجب بعد إحاطته وكماله

ص: ٥١

للاختصاص ، فهو قادر على كل شيء يمكن وجوده.

وأما المحالات فالنقص من ناحيتها لا من ناحيته سبحانه وتعالى ، ومن المحالات هو : أن يخلق الله تعالى مثله لأن معناه أن يكون الممكن المخلوق واجبا وهو خلف. أما في الواجب : فإن اللازم بعد ذلك هو أن يكون المخلوق المماثل في عرضه لا في طوله ، ومعه يصير الواجب محدودا وهو خلف.

وأما في الممكن : فلأن لا لازم ذلك هو جعل الممكن واجبا وهو خلف في كون الإمكان ذاتيا له. ومنها أيضا : أن يخلق حجرا يعجز عن رفعه - نعوذ بالله - فإنه خلف في صرفيته وإطلاق إحاطته.

هذا مضافا إلى أن المعلول يترشح وجوده منه تعالى ، والعله واجده لمراتب المعلول بنحو الأشد والأعلى ، فكيف يعجز عن ناحيه معلوله مع أنه لا استقلال لمعلوله ، بل هو عين ربط به تعالى. ومنها أيضا : هو أن يدخل العالم مع كبره في بيضه مع صغرها ، وإلا لزم الخلف في صغرها أو كبره قال مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - في الجواب عن إمكان إدخال العالم في البيضه مع ما عليها من الحجم : إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز والذي سألتني لا يكون (1).

وبالجملة أن المحال لا- يكون قابلا للوجود والنقص من ناحيته ، وأما غيره من الأشياء فهو بالنسبه إلى قدرته تعالى سواء ، من دون فرق بين عظيمه وحقيقه ، وكبيره وصغيره ، وقليله وكثيره ، إن الله على كل شيء قدير.

ثم إن قدرته تعالى غير متناهيه ولتلك القدره خصائص. منها : أن قدرته تعالى لا تنحصر على المجارى العاديه ، بل له تعالى أن يجرى الامور من طرق اخرى كالإعجاز. ومنها : أن أعمال القدره من ناحيته تعالى لا يتوقف على وجود شرط أو عدم مانع ؛ لكونه تام الفاعليه ولعدم استقلال شيء في وجوده حتى

ص: ٥٢

يمكن له أن يمنعه تعالى.

نعم قد يكون مصلحه شىء مترتبه على شىء آخر أو مقرونه بالمفسده المانعه ولعل إليه يؤول قوله تعالى (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (١).

ثم فى ختام البحث عن العلم والقدره نقول : إن عرفنا هما حق المعرفة واطمأننا بهما لم نذهب إلى معصيه ؛ لأنه عليم بفعالنا ولم نتوكل إلا عليه ؛ لأنه يقدر على كل شىء وهكذا تترتب عليهما الاصول الاخلافيه القيمه الكثيره التى لا مجال للإشاره إليها.

الأمر الخامس : فى توحيد تعالى

وقبل أن نستدل عليه ، فليعلم أولاً أن التوحيد ينقسم إلى سبعة أقسام :

١- التوحيد الذاتى : والمراد به هو المعرفة بأنه تعالى واحد لا- ثانى له كما نص عليه الكتاب العزيز بقوله : (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ).

٢- التوحيد الصفاتى : والمراد به هو المعرفة بأن ذاته تعالى عين صفاته ، بل كل صفه عين الصفه الاخرى من الصفات الثبوتيه الذاتيه الكماليه ؛ وسيجىء من المصنف - قدس سره - بأن الاعتقاد بالتوحيد الصفاتى يقتضى أيضا الاعتقاد بأنه لا شبه له فى صفاته الذاتيه فهو فى العلم والقدره لا نظير له.

وأما نفى التركيب المطلق وإثبات بساطته فقد مضى بيانه فى الصفات السلبيه ولا حاجه إلى إعادته فى المقام.

٣- التوحيد الأفعالى : والمراد به هو المعرفة بأن كل ما يقع فى العالم من العلل والمعلولات ، والأسباب والمسببات ، والنظامات العاديه وما فوقها ، يقع

ص : ٥٣

١- النحل : ٤٠.

يارادته فى حدوئه وبقائه وتأثيره ، فكل شىء قائم به ، وهو القيوم المطلق ، ولا حول ولا قوة ولا تأثير إلّا به وبإذنه.

وهذا القسم يشمل التوحيد فى الخالقيه والربوبيه والرازقيه ونحوها من مظاهر الأفعال ، ولا حاجه إلى ذكرها على حده كما لا يخفى.

ثم إن التوحيد فى هذه الأقسام يكون من نوع المعرفه ويطلق عليه التوحيد النظرى.

٤- التوحيد التشريعى : والمراد به هو المعرفه بأن التقنين حق الخالق والرب ؛ لأنه يعرف مخلوقاته وصلاحهم ، فلا يجوز لغيره تعالى أن يقدم على ذلك ، فالأنبياء والرسل نقلوا ما شرعه الله تعالى ولم يقدموا على التشريع إلّا فيما أذن لهم الله تعالى وهو أيضا مستند إليه تعالى كما لا يخفى. ثم إن هذا القسم باعتبار يكون من أقسام التوحيد الأفعالى ولكن حيث كان موردا للاهتمام ذكرناه على حده.

٥- التوحيد العبادى والإطاعى : والمراد به أنه تعالى مستحق للعباده والإطاعه لا غير ، وسبب ذلك هو التوحيد الذاتى والأفعالى فهو تعالى لكونه واحدا كاملا وخالقا وربا ولأن كل الامور بيده ، دون غيره استحق انحصار العباده والإطاعه المطلقه.

٦- التوحيد الاستعانى : والمراد به هو أن لا يستعين العبد فى اموره إلّا منه تعالى وهو أثر الاعتقاد الكامل بالتوحيد الأفعالى ، ولعل إليه الإشاره بقوله تعالى : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ).

٧- التوحيد الحبى : والمراد منه أن من اعتقد بأن كل كمال وجمال منه تعالى أصاله فلا يليق المحبه منه أصاله إلّا له تعالى.

وهذه الأقسام من أقسام التوحيد العملى وإن أمكن إدراجها فى التوحيد النظرى أيضا باعتبار أنه تعالى مستحق لهذه الانواع من التوحيد فلا تغفل.

ثم لا يخفى عليك أن بعض الأدلة الداله على إثبات المبدأ المتعالى تكفى أيضا للدلاله على توحيده الذاتى ، فإن دليل الفطره مثلا- يدل على أن القلب لا- يتوجه إلما إلى حقيقه واحده ، كما يشهد له تعلق الرجاء عند تقطع الأسباب بقادر مطلق واحد لا بمتعدد. هذا مضافا إلى أن مقتضى برهان المحدوديه هو اللاحديه اللازمه لصرفيه المبدأ المتعال وهى لا تساعد مع التعدد ؛ لأن كل واحد على فرض التعدد محدود بحدود فى قبال الآخر وخال عن وجود الآخر ؛ لأنه فى عرضه لا فى طوله حتى يكون واجدا لمراتب وجوده بنحو الأعلى وإلما تم وهو خلف فى صرفيه المبدأ المتعال ولأحديته ، بل يحتاج كل واحد منهما فى تحديد وجوده إلى حاد آخر ، ولذا اشتهر فى ألسنه الإشراقيين والفلاسفه أن صرف الشئ لا يتثنى ولا يتكرر.

قال الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - : إن الحد الوسط فى هذا البرهان قد يكون هو الصرفيه وقد يكون هو عدم التناهى واللاحديه ، فيمكن تقرير البرهان على الوجهين. أحدهما : أن الواجب تعالى هو لا- يتناهى اذ لا ينتهى إلى زمان أو مكان أو شرط أو عله أو حيثيه أو مرتبه ولا- غير ذلك ، وكل ما لا يتناهى من جميع الجهات لا يقبل التعدد. وثانيهما : أن وجود الواجب صرف الوجود ، إذ لا فقد له حتى يشوبه العدم ، بل هو كل الوجود وتمامه والصرف لا يقبل التعدد فالواجب واحد (1).

قال المحقق الأصفهاني - قدس سره - :

وليس صرف الشئ إلّا واحدا

إذ لم يكن له بوجه فاقتدا

فهو لقدس ذاته وعزته

صرف وجوده دليل وحدته

ومنه يستبين دفع ما اشتهر

عن ابن كمونه والحق ظهر

ولعل إلى برهان الصرف يشير ما رواه فى الكافى عن أبى عبد الله

ص: ٥٥

١- اصول فلسفه : ج ٥ ص ١٥٢.

- عليه السلام - من أنه قال في الجواب عن زنديق: لا يخلو قولك أنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين أو يكون أحدهما قويا والآخر ضعيفا فإن كانا قويين (مطلقين غير متناهيين) فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه وينفرد بالتدبير وإن زعمت أن أحدهما قوى والآخر ضعيف يثبت أنه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني (١). بناء على أن المراد من قوله: «فإن كانا قويين الخ»؛ كما في شرح الملا- صالح المازندراني أن كونهما قويين على الإطلاق يقتضى جواز دفع كل واحد منهما صاحبه؛ لأن من شأن القوى المطلق أن يكون قاهرا على جميع ما سواه وجواز ذلك يوجب بالضرورة ضعف كل واحد منهما وعدم استقلاله، وعدم كماله في قدره والقوه.

هذا نقيض المفروض وكل ما يلزم من فرضه نقيضه فهو باطل (٢). ويمكن أيضا الاستدلال له بنفي التركيب بدعوى أنه لو كان في الوجود واجب آخر، لزم تركيبهما، لاشتراكهما في كونهما واجبي الوجود، سواء كان وجوب الوجود تمام ذاتهما كما إذا كانا من نوع واحد، أو جزء ذاتهما كما إذا كانا من جنس واحد، فلا بد من مائر، سواء كان ذاتيا كالفصل، أو غير ذاتي كالعوارض المشخصه، فيصيران مركبين من الجنس والفصل، أو من الحقيقه النوعيه والمشخصات الخارجيه، وكل مركب محتاج إلى أجزائه وهو يرجع إلى كونه ممكنا وهو خلف.

ولكن الاستدلال بالصرفيه أولى منه لشموله ما فرضه ابن كمونه دونه كما أشار إليه المحقق الأصفهاني في أشعاره. هذا كله بالنسبه إلى التوحيد الذاتى وسيأتى الكلام إن شاء الله فى التوحيد الصفاتى وأما التوحيد الأفعالى فنقول:

إذا عرفت أن ذات الواجب واحد ولا مجال للتكثر والتعدد فيه ظهر أن

ص: ٥٦

١- الكافي: ج ١ ص ٨٠.

٢- شرح الاصول من الكافي: ج ٣ ص ٥١.

غيره ليس إلّا من الممكنات ، وحيث إن الممكنات موجوده به تعالى فكلها فى طول الله تعالى لا فى عرضه ، وعليه فلا يمكن للمعلول الذى يكون فى الطول أن يعارض علقته ويضادها ، فليس له تعالى مضاد يضاده ، اذ وجود كل معلول حدوثا وبقاء منه تعالى ؛ لأنه فى حال الحدوث والبقاء ممكن ، محتاج وفقير فى جميع اموره ويتلقى الوجود منه تعالى فكيف يمكن أن يصير مستقلا فى وجوده ومضادا له تعالى ، وقد انقدهح بذلك أن الخالقيه والربوبيه أيضا واحده ؛ لأن غيره تعالى معلول فى حدوثه وبقائه له تعالى ، فكيف يمكن أن يخلق شيئا أو يرّب نفسه أو غيره من دون أن ينتهى إلى علقته؟ فكل أثر منه تعالى لا غير ، كما اشتهر أنه لا مؤثر فى الوجود إلّا الله تعالى ، فتوحيد الذات يستلزم بالتقرير المذكور التوحيد الأفعالى ولعل عليه يدل قوله تعالى : (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (١). كما أن التوحيد الأفعالى ومنها التوحيد فى الخالقيه والربوبيه يستلزم التوحيد فى العبوديه ، اذ العباده لا تليق إلّا لمن خلق وربب والمفروض أنه ليس إلّا هو تعالى ، وأما التوحيد التشريعى فهو أنه لما عرفنا من أن الخالق والرب ليس إلّا هو فالجدير أن التشريع حقه ، وينبغى أن لا نطيع إلّا إياه ، اذ الأمر والحكم شأن الخالق العالم بمصالح العباد وهو التوحيد التشريعى (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) (٢) وينبغى أن لا نستعين ولا نطيع إلّا منه ، اذ الامور كلها بيده تعالى وهو التوحيد الاستعائى ، فالإطاعه لغيره من دون انتساب إليه تعالى باطله كما أن الاستعانه من غيره من دون أن ينتهى إليه أو هن مما نسجته العنكبوت. وحيث علمنا بأن كل حسن وجمال يرجع إلى أصله فليكن الحب الأصيل مخصوصا به وهو التوحيد الحبى. ولعل إليه يؤول قول إبراهيم - عليه السلام - كما جاء فى القرآن الكريم : (فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) (٣).

ص: ٥٧

- ١- الانعام : ١٠١.
- ٢- يوسف : ٤٠.
- ٣- الانعام : ٧٦.

ومن قال بالتشبيه في خلقه بأن صور له وجهها ويذا وعينا ، أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا ، أو أنه يظهر إلى أهل الجنة كالقمر ، - أو نحو ذلك - فإنه بمنزله الكافر به جاهل بحقيقته الخالق المنزه عن النقص (١) ، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلنا مردود إلينا - على حد تعبير الإمام الباقر عليه السلام (٣) - وما أجله من تعبير حكيم! وما أبعد من مرمى علمي دقيق!

[شرح:]

فأقسام التوحيد يستلزم بعضها بعضا كما لا يخفى. فهذه مراحل يسلكها من وحده في ذاته وأفعاله وربوبيته ، والقرآن الكريم يرشدنا في توحيده إلى هذه المراتب الساميه كما لا يخفى.

(٢) لما عرفت من أن الجسميه والأجزاء عين الحاجه إلى الأجزاء والمحل وهو تعالى عين الغنى ومنزه عن خصائص الممكنات ، فمن اعتقد بإله متجسد فهو كافر بحقيقته الإله المنزه من النقص والحاجه ، وما اعتقده بعنوان الإله ليس إلّا ممكنا من الممكنات فالمجسمه والمشبهه وإن كانوا من طوائف المسلمين ولكنهم في الحقيقه من الكافرين. ثم إن من لا- جسم له ولا- حد له ولا مكان له وكان محيطا بكل شيء كيف يمكن أن ينزل من مكان إلى مكان آخر.

(٣) كما هو المروى في المحججه البيضاء (٢): ونحوه روايات كثيره منها: ما عن الرضا - عليه السلام - في قول الله عزوجل : (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) قال : «لا تدركه أوهام القلوب فكيف تدركه أبصار العيون» (٢) ومنها : ما روى عن الرضا - عليه السلام - انه قال في توصيفه تعالى : «هو أجل من أن

ص : ٥٨

١- بحار الأنوار : ج ٤ ص ٢٩.

٢- المحججه البيضاء : ج ١ ص ٢١٩.

تدرکه الابصار أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل» (١).

وبالجملة أن الإبصار لا يمكن إلّا إذا كان المبصر محدوداً وفي جهة وهو لا يناسب الربّ تعالى لأنه غير محدود ولا يتناهى وهكذا ما يتخيله الإنسان وإن كان مجرداً عن المادة ولكنه متقدر بالأبعاد والأشكال ، ومع التقدير المذكور يكون محدوداً بحدود الأبعاد والأشكال ، فكيف يمكن للإنسان أن يتخيل المبدأ المتعالى الذى لا يكون محدوداً بحد أو بعد ، فلذلك لا تناله يد البصر والوهم ، بل العقل عاجز عن درك حقيقته وكنهه إذ لا ماهيه ولا جنس ولا فصل له حتى يتعقلها ويعرفه بها ذاته وكنهه ، بل يعرفه العقل بعون المفاهيم المنتزعه عن ذاته مع سلب مماثله شىء به تعالى ، ويقال عند توصيفه : أنه موجود وحى وعالم وقادر وليس كمثل شىء ، أو أنه ليس بمحدود ، أو ليس بمتناه ، فالعقل عاجز عن درك كنهه ، ولكن له أن يعرفه بالمفاهيم المذكوره مع سلب خصائص الممكنات عنه (٢).

قال ابن ميثم البحرانى : «إن ذات الله تعالى لما كان بريه عن أنحاء التركيب ، لم يكن معرفته ممكنه إلّا بحسب رسوم ناقصه تتركب من سلوب وإضافات تلزم ذاته المقدسه لزوما عقليا» (٣) فافهم. ومما ذكر يظهر المراد من قول مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - فى نهج البلاغه : «لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته» (٤).

ثم هنا سؤال وهو : أن الرؤيه إذا كانت غير ممكنه فكيف روى عن على - عليه السلام - أنه قال فى جواب من قال له : هل رأيت ربك؟ : «لم أكن

ص: ٥٩

١- بحار الأنوار : ج ٣ ص ١٥.

٢- راجع اصول فلسفه : ج ٥ ص ١٤٤ - ١٤٥.

٣- شرح نهج البلاغه لابن ميثم البحرانى : ج ١ ص ١٢١.

٤- الخطبه : ٤٩.

وكذلك يلحق بالكافر من قال : إنه يتراءى لخلقه يوم القيامة ، وإن نفى عنه التشبيه بالجسم لقلقه في اللسان (١) ، فإن أمثال هؤلاء المدعين حمدوا على ظواهر الالفاظ في القرآن الكريم (٥)

[شرح:]

بالذى أعبد ربا لم أره» ، ولكن الجواب عن ذلك منقول أيضا عنه - عليه السلام - حيث قال في جواب السائل : فكيف رأيتَه صفه لنا؟ : «ويلك لم تره العيون بمشاهده الأبصار ولكن رأته القلوب بحقايق الإيمان ويلك يا ذعلب إن ربي لا يوصف بالبعد ولا بالحركه ولا بالسكون ولا بالقيام قيام انتصاب ولا بجيئه ولا بذهاب - الحديث» (٢) ولعل المراد من الرؤيه القليه هو الشهود والعرفان القلبى والعلم الحضورى.

(٤) لأن نفى الجسميه مع تصوير الرؤيه بالعين والبصر لا يجتمعان إذ المرئى لا يكون مرئيا إلا إذا كان جسما ، وفى جهه ، وذا أبعاد ، ثم إن المراد ممن ذهب إلى جواز الرؤيه مع نفى الجسميه هم الأشاعره (٣) ثم ان الرؤيه بالروح والنفس كالرؤيه فى المنام أيضا مستحيله لعدم كونه تعالى متقدرا بمقدار ومتحددا بحدود واشكال فلا مجال لرؤيته مطلقا.

(٥) كقوله تعالى : (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (٤) بدعوى أن الملاقاه لا تتحقق بدون الرؤيه ، مع أن المراد منها هو الكنايه عن مسبب اللقاء وهو ظهور قدره الرب عليه ، فإن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولا لا حيله له فى رفعه (٤) ، فهو لقاء القدره والحكومه.

ص : ٦٠

١- راجع اللوامع الالهيه : ص ٩٨.

٢- بحار الأنوار : ج ٤ ص ٢٧.

٣- راجع اللوامع الالهيه : ص ٨٢.

٤- البقره : ٤٦.

أو الحديث (٦) وأنكروا عقولهم وتركوها وراء

[شرح:]

أو المراد منها هو جزاء ربهم ، إذ من لقي الملك جزاه بما يستحقه ، أو غير ذلك ، وبالجمله فهو من باب ذكر السبب وإرادة المسبب.

وكقوله : (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (١) وقد استدل به الاشاعره على جواز رؤيته. واجيب عنه :

بأن المراد هو الشهود القلبي والعلم الحضورى كما روى عن النبي - صلى الله عليه وآله - ينظرون إلى ربهم بلا كيفية ولا حد محدود ولا صفه محدوده (٢).

أو المراد هو الرجاء كما يقال : إن زيدا كان نظره إلى عمرو ومعناه أنه رجا به.

أو المراد هو النظر إلى ثواب ربها بتقدير المضاف ، أو غير ذلك.

هذا كله مضافا إلى أن مقتضى الجمع بين تلك الآيات والآيات المحكمه الاخرى وكقوله : (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) وقوله : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) وقوله :

(لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) هو حمل تلك الآيات على وجوه لا تنافيا حملا للمجمل على المبين.

(٦) كما روى عن النبي - صلى الله عليه وآله - من «أن الله خلق آدم على صورته» (٣) بدعوى رجوع الضمير فى قوله : (على صورته) إلى الله - تعالى الله عنه - ، مع احتمال كون الاضافه تشرifiه كإضافه الكعبه إليه أو الروح إليه ، كما هو المروى. هذا مضافا إلى ما ورد من أن الناس حذفوا أول الحديث أن رسول الله - صلى الله عليه وآله - مر برجلين يتسابان ، فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبح

ص : ٦١

١- القيامه : ٢٢.

٢- الميزان : ج ٢٠ ص ٢٠٤.

٣- راجع اللوامع الالهيه : ص ١٠١.

ظهورهم (٧) فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل وقواعد الاستعاره والمجاز.

[شرح:]

الله وجهك ووجه من يشبهك ، فقال - صلى الله عليه وآله - : «يا عبد الله لا تقل هذا لأخيک ، فإن الله عزوجل خلق آدم على صورته» (١). ومضافا إلى أن من المحتمل أن المراد منه أن الله تعالى خلق آدم على الصورة الإنسانيه من أول الأمر ، لا صورته حيوان آخر بالمسخ ، أو أن المراد من الصورة الصفه ، فيكون المعنى أن آدم - عليه السلام - امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالما بالمعقولات وقادرا على استنباط الحرف والصناعات ، وهذه صفات شريفه للشخص نفسه مناسبه لصفات الله تعالى من بعض الوجوه (٢) ، وهكذا هنا روايات اخرى عن طرق العامه يستدل بها على جواز الرؤيه فى الآخرة ، ولكنها مخدوشه من جهات مختلفه المذكوره فى كتب أصحابنا الإماميه ، وإليك ما ألفه العلامة السيد عبد الحسين شرف الدين - قدس سره - تحت عنوان «كلمه حول الرؤيه» واحقاق الحق (٣). على أن هذه الروايات مضافا إلى ضعفها معارضه مع روايات كثيره اخرى فلا تغفل.

(٧) مع أن الظواهر لا- حجيه لها عند قيام القرائن القطعيه على خلافها ، وأى قرينه أحسن من الأدله العقليه القطعيه التى لا مجال للتشكيك والترديد فيها. هذا مضافا إلى أن الظن لا يغنى فى الاصول الاعتقاديه كما لا يخفى.

ص: ٦٢

١- مصابيح الأنوار: ج ١ ص ٢٠٦.

٢- راجع اللوامع الالهيه: ص ١٠٤.

٣- احقاق الحق: ج ٤ ص ١٣٣.

[متن عقائد الإمامية:]

ونعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات ، فكما يجب توحيده في الذات ونعتقد بأنه واحد في ذاته ووجوب وجوده ، كذلك يجب - ثانيا - توحيده في الصفات ، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته كما سيأتي بيان ذلك ، وبالاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتيه ، فهو في العلم والقدرة لا نظير له وفي الخلق والرزق لا شريك له وفي كل كمال لا نَدَّ له (١).

[شرح:]

(١) الند هو النظير والشبيه ، ثم إن ما ذكره المصنف من نفي الشبيه والنظير في الصفات واضح بعد ما عرفت من رجوع كل شيء إليه من الوجود والحياء والقدرة والعلم وغيرها ، بخلافه تعالى ، فإنه ليس من غيره لا في وجوده ولا في كمالاته فهو قيوم دون غيره ، وأيضا كل شيء غيره محدود بحد وليس هو محدودا بحد من الحدود ، ولا مقيدا بقيد من القيود ، بل هو صرف الكمال ، وهو الذي لا يتناهى من جميع الجهات ، وهكذا ولا ضعف فيه ولا في أوصافه ولذا لا يختلف الأشياء بالنسبه إلى علمه وقدرته ، بل كلها مقدورات ومعلومات له تعالى من دون تفاوت بينها ، ولا يعرضه الضعف والفتور ولا يشوبه العدم

ص: ٦٣

ويكون مستقلا في أفعاله وذاته بخلاف غيره تعالى.

ومن ذلك يعرف أن غيره المحدود بالحدود والقيود والمحتاج في وجوده وكماله لا يكون شبيها به تعالى ، فإن غيره المتصف بهذه الصفات محدود ومحتاج ، فكيف يكون شبيها بمن لا حد ولا حاجه له ، بل هو صرف الكمال وعين الغنى فلا ند له ولا كفو ، كما نص عليه القرآن الكريم بقوله : (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) ، (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (١) ، بل لا غير إلّا به ، فكيف يمكن أن يكون الغير شبيها ونظيرا له في الصفات.

ومما ذكر يظهر أن نفى النظير والشبيه لا يختص بذاته وصفاته الذاتية ، بل لا نظير له في صفاته الفعلية كالخلق والرزق ، فإن كل ما في الوجود منه تعالى وليس لغيره شيء إلّا بإذنه ، فلا خالق ولا رازق بالاستقلال إلّا هو كما نص عليه بقوله عزوجل : (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى) (٢) ، (اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ) (٣) ، (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (٤) ، (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (٥) ، (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) (٦) ، (بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا) (٧).

ولا ينافيه إسناد تدبير الأمر إلى غيره في قوله تعالى : (فَالْمِدْبَرَاتِ أَمْرًا) (٨) ، ونحوه ؛ لأن تدبيرها بإذنه وإرادته وينتهي إليه ، فالنظام في عين كونه مبنيًا على الأسباب والمسببات يقوم به تعالى في وجوده وفاعليته ، فالملائكة مثلا- لا- يفعلون إلّا بأمره وإرادته ويكونون رسلا منه ، كما أشار إليه في قوله : (جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ

ص: ٦٤

- ١- الشورى : ١١.
- ٢- الأنعام : ٩٥.
- ٣- الرعد : ٢٦.
- ٤- الأعراف : ٥٤.
- ٥- الصافات : ٩٦.
- ٦- الأنعام : ١٠١.
- ٧- الرعد : ٣١.
- ٨- النازعات : ٥.

رُسُلًا (١)، وهكذا كل سبب آخر فالأمر أمره والفعل فعله وليس له معادل يعادله ، بل كل منه وبه فى وجوده وفاعليته ، ما شاء الله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

ثم إذا عرفت أن الفاعليه بتقدير منه ومنتهيه إليه تعالى فلا مجال لتقسيم الأشياء إلى الشرور والخيرات وإسناد الاولى إلى غيره تعالى ، بل كل شىء من الموجودات داخل فى النظام الأحسن الذى يقوم به تعالى ، والنظام الأحسن بجملته نظام يكون صدوره أرجح من تركه ، فلذا يصدر من الحكيم المتعالى.

ثم إن للشرك فى الفاعليه مراتب بعضها يوجب خروج المعتقد به عن حوزة الإسلام وزمره أهل التوحيد ، كمن اعتقد بأن للعالم مؤثرين ، النور وهو أزلى فاعل الخير ويسمى «يزدان» والظلمه وهى حادثه فاعله للشر وتسمى «أهريمن» كما نسب إلى المجوس (٢). وهذا من أنواع الشرك الجلى فإن المعتقد المذكور يعتقد استقلال الظلمه فى الفاعليه ، والاستقلال فى التأثير والفاعليه شرك.

وبعضها الآخر لا يوجب خروج المعتقد به عن زمره أهل التوحيد كمن اعتقد بتأثير بعض الامور كالمال والولد وغيرهما من دون توجه إلى أن مقتضى الإيمان بتوحيده تعالى فى الأفعال هو أنه لا تأثير لشىء إلا بإذنه تعالى ، وهذا من أنواع الشرك الخفى ، والمعتقد به لا يعلم أنه ينافى التوحيد الأفعالى ، وهو أمر يبتلى به أكثر المؤمنين كما أشار إليه فى كتابه الكريم بقوله : (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) (٣) أعادنا الله تعالى من ذلك كله (٤).

ص: ٦٥

١- فاطر : ١.

٢- راجع اللوامع الالهيه : ص ٢٤١.

٣- يوسف : ١٠٦.

٤- راجع جهان بينى : ج ٢ ص ٩٢ ، للاستاذ الشهيد المطهرى قدس سره.

وكذلك يجب - ثالثاً - توحيدَه في العباده ، فلا تجوز عباده غيره بوجه من الوجوه (١) ، وكذا اشراكه في العباده في أى نوع من أنواع العباده ،

[شرح:]

(٢) فإن العباده لا تليق إلّا لمن له الخالقيه والربوبيه ، إذ مرجع العباده إلى اظهار الخضوع والتذلل فى قبال المالك الأصلي ومن له الأمر والحكم بما أنه رب وقائم بالأمر والخالقيه والربوبيه مختصه به تعالى ، فإن كل ما سواه محتاج إليه فى أصل وجوده وفاعليته وبقائه واموره ، والمحتاج المذكور لا يمكن أن يؤثر من دون أن ينتهى إليه تعالى فالرب والخالق ليس إلّا هو ، والعباده لا تليق إلّا له تعالى.

فإذا كانت المؤثرات كذلك فالأمر فى غير المؤثرات أوضح ، والعجب من عبده الأحجار والأشجار وبعض الحيوانات وغير ذلك من الأشياء ، التى لا تملك لهم شيئاً من النفع أو الضرر والقبض والبسط والإماتة والإحياء.

وإليه يرشد الكتاب العزيز قال : (أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ) (٢) وبالجملة من عبد غير الله تعالى أشرك غيره معه من دون دليل (أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (٢).

فلا- وجه لعباده غيره تعالى بوجه الخالقيه والربوبيه ؛ لما عرفت من أنها منحصره فيه تعالى ، كما لا وجه لعباده غيره تعالى بوجه الالوهيه والوجوب ؛ لما مر من وحده الإله الواجب فاعتقاد النصارى بالتثليث وتعدد الآلهه من الأب والابن وروح القدس فاسد ، وتخالفه الأدله القطعيه الداله على وحده الواجب وبساطته ، إذ تصوير التثليث ينافى الوحده والبساطه وعدم محدوديه الذات. ولذا نصّ فى الكتاب العزيز بكفرهم (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمِنْ إِلِهِ إِلَهِ اللَّهِ وَاحِدٌ) (٣).

ص: ٦٦

١- النمل : ٦٤.

٢- الأنبياء : ٦٦.

٣- المائدة : ٧٣.

واجبه أو غير واجبه ، فى الصلاه وغيرها من العبادات. ومن أشرك فى العباده غيره فهو مشرك كمن یرائى فى عبادته ويتقرب إلى غير الله تعالى ، وحكمه حكم من يعبد الأصنام والأوثان ، لا فرق بينهما (٣).

وهكذا لا وجه لعباده غيره بدعوى حلول الإله فيه أو الاتحاد به ؛ لما عرفت من أن الله تعالى غير محدود ولا يحل غير المحدود فى المحدود ولا يتحد به ، وأيضا لا وجه لعباده غيره بتوهم أن الأمر مفوض إليه وهو يقدر على إلزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل ، ولعل یرشد إليه ما حكى عن المشركين فى القرآن الكريم (ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) (١) ، (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَنْصُرُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ هُمْ يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ قُلْ أَتَبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) (٢) ؛ لأن الغير محتاج إليه فى جميع اموره وشئونه ومعهم كيف يقدر على إلزامه تعالى بالعفو والصفح أو الفضل. ومما ذكر يظهر وجه قول الماتن حيث قال : «فلا تجوز عباده غيره بوجه من الوجوه».

ثم لا اشكال فى كون عباده الغير بأى وجه كانت ، شركا ، ويصير المعتقد به خارجا عن حوزة الإسلام وزمره المسلمين. فإن من اعتقد باستحقاق غيره للعباده يرجع عقيدته إلى أحد الامور المذكوره التى تكون إما شركا فى ذاته تعالى ، أو فى ملكه وسلطانه.

(٣) وفيه تأمل ، بل منع ؛ لأن الرياء من صنوف الشرك الخفى وهو فى عين كونه عملا حراما فى العباده وموجبا لبطلانها وبعد الإنسان عن ساحه مقام الربوبيه ، لا يخرج المرائى عن زمره المسلمين بالضروره من الدين ، إذ المرائى يعتقد بالتوحيد فى الذات والصفات والفاعليه والربوبيه ، ولكنه لضعف إيمانه

ص: ٦٧

١- الزمر : ٣.

٢- يونس : ١٨.

يعمل عمل المشرك المعتقد بالتعدد في الفاعليه والربوبيه ، وتسميته كافرا أو مشركا في بعض الآثار (١) ليس إلّا للتنزيل والتشبيه بالمشرك أو الكافر في العمل ، نعم عليه أن يجتنب عنه اجتنابا كاملا حتى لا يصير محروما عن رحمته تعالى «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (٢).

كما يجب عليه الاجتناب عن سائر صنوف الشرك الخفى كإطاعه النفس والطاغوت والشيطان مما يشير إليه قوله تعالى : (أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا) (٣) ، (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ) (٤) ، (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) (٥).

فالموحد الحقيقي هو الذى خص الله تعالى بالعباده ولا يشرك غيره فيها ولا يرائى فيها ، وخصه تعالى أيضا بالإطاعه فلا يطيع إلّا إياه ، ومن أمر الله بإطاعتهم ، ويترك إتباع هوى نفسه وغيره ، ويجتنب من عباده الطاغوت ، فليراقب المؤمن كمال المراقبه فى الشرك الخفى فإن الابتلاء به كثير وتمييزه دقيق ، وقد نص عليه الرسول الأعظم - صلى الله عليه وآله - فى حديث : «الشرك أخفى من ديب الذر على الصفا فى الليله الظلماء وأدناه أن يحب على شىء من الجور ويبغض على شىء من العدل وهل الدين إلّا الحب والبغض فى الله ، قال الله تعالى : (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (٦).

فالشرك فى محبه الله من صنوف الشرك الخفى والموحد الحقيقي الكامل هو الذى لا- يجب إلّا إياه ، وهكذا الشرك فى الاستعانه من صنوف الشرك الخفى

ص: ٦٨

١- الوسائل : ج ١ ص ٤٩ - ٥١.

٢- الكهف : ١١٠.

٣- الفرقان : ٤٣.

٤- النحل : ٣٦.

٥- يس : ٦٠ - ٦١.

٦- آل عمران : ٣١ - راجع الميزان ج ٣ ص ١٧٥.

أمّا زياره القبور وإقامه المآتم فليست هي من نوع التقرب إلى غير الله تعالى في العباده ، كما توهمه بعض من يريد الطعن في طريقه الإماميه ، غفله عن حقيقه الحال فيها ، بل هي من نوع التقرب إلى الله تعالى بالأعمال الصالحه كالتقرب إليه بعباده المريض وتشيع الجنائز وزياره الإخوان في الدين ومواساه الفقير ، فإن عياده المريض - مثلا - في نفسها عمل صالح يتقرب به العبد إلى الله تعالى ، وليس هو تقربا إلى المريض يوجب أن يجعل عمله عباده لغير الله تعالى أو الشرك في عبادته ، وكذلك باقى أمثال هذه الأعمال الصالحه التي منها زياره القبور ، وإقامه المآتم ، وتشيع الجنائز ، وزياره الإخوان.

أمّا كون زياره القبور وإقامه المآتم من الأعمال الصالحه الشرعيه فذلك يثبت في علم الفقه وليس هنا موضع إثباته. والغرض أن إقامه هذه الأعمال ليست من نوع الشرك في العباده كما يتوهمه البعض (٤) ، وليس المقصود منها عباده الأئمه ، وإنما المقصود منها إحياء أمرهم ، وتجديد

[شرح:]

والموحد الحقيقي لا يتوكل إلا على الله ولا يستعين إلا به (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ).

وبالجملة كل هذه الموارد من الرياء والإطاعه لغيره ، ومحبه الغير والاستعانه من الغير ، لا يوجب خروج المتصنف بهما عن زمرة المسلمين ؛ لاعتقاده بالتوحيد في الذات والصفات والفاعليه والربوبيه ، وإنما غفل عن اعتقاده لضعف إيمانه ويعمل عمل المشركين ويسلك مسلكهم ، وفقنا الله تعالى للاجتناح عن جميع صنوف الشرك مطلقا ، جليا كان أو خفيا.

(٤) والمتوهم تخيل أن الزائر أو مقيم المآتم مشرك بالشرك الأصغر أو

الشرك الأكبر ، مستدلاً بأن العبادة تتحقق بالتعظيم والخضوع والمجبه (١) فحضور الزائر عند القبور أو إقامة المآتم أو التوسل أو الاستشفاع بهم تعظيم لغيره تعالى وهو شرك فى العباده ، وفيه منع واضح ؛ لأن العباده المصطلحه التى عبر عنها فى اللغه العربيه بالتأله وفى اللغه الفارسىه ب «پرستش» لا- تتحقق بمطلق التعظيم والخضوع والمجبه ، ولذا لا- يكون التعظيم والخضوع للنسبى الأ-كرم - صلى الله عليه وآله - أو أوصيائه المكرمين - عليهم الصلاه والسلام - فى زمان حياتهم عباده ، بل لا تكون تلك الامور بالنسبه إلى غيرهم كالأب والام والمعلم ممن يلزم تعظيمهم عباده ، إذ العباده هى التعظيم والخضوع فى مقابل الغير بعنوان أنه رب يستحق العباده ، والزائر ومقيم المآتم وهكذا المتوسل بالنبى أو الأئمه والمستشفع بهم لا ينوى ذلك أبداً ، بل يعتقد أن مثل النبى والأئمه - عليهم الصلاه والسلام - مخلوقون مربوبون والأمر بيد الله تعالى ، وإنما زارهم لمجرد التعظيم والتبرك والتوسل اقتفاء بأئمه الدين والأصحاب والتابعين.

قال فى كشف الارتياح : «ليس المراد من العباده التى لا تصلح لغير الله وتوجب الشرك والكفر إذا وقعت لغيره مطلق التعظيم والخضوع ... بل عباده خاصه لم يصدر شىء منها من أحد من المسلمين» (٢) وهذا هو الفارق بين التوسل والاستشفاع بالرسول والأئمه - عليهم السلام - وبين عباده المشركين لأصنامهم ، فإنهم يعبدونها عباده لا تليق إلّا للرب تعالى ، بخلاف من توسل إليهم واستشفع بهم فإنه تبرك بهم وجعلهم وسيله للتقرب لما عرف من أنهم من المقربين عنده تعالى ، وأين هذا من عباده المشركين ، والتفصيل يطلب من محله (٣).

ص: ٧٠

١- كما حكاه فى كتاب فتح المجيد عن القرطبى وابن القيم راجع : ص ١٧ وص ٣٢.

٢- كشف الارتياح : ص ١٦٧ ، للسيد محسن الامين.

٣- كشف الارتياح : ص ١٦٨.

ذكرهم ، وتعظيم شعائر الله فيهم (وَمَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ) - الحج : ٣٢.

فكل هذه أعمال صالحه ثبت من الشرع استحبابها ، فإذا جاء الإنسان متقربا بها إلى الله تعالى طالبا مرضاته ، استحق الثواب منه ونال جزاءه (٥).

[شرح:]

ولا- فرق في ما ذكر بين كون الزائر يحضر المزور ويتوسل ويطلب من الله به ، وبين كونه يحضر ويطلب من المزور أن يدعو للزائر ويطلب من الله ويستشفع له في إنجاز حوائجه ، بل لا- مانع عقلا- ونقلا- من أن يطلب من المزور شفاء دائه أو مريضه أو إنجاز حوائجه بإذن الله تعالى ، وإنما الممنوع هو أن يطلب منه استقلالاً من دون أن ينتهي إلى إذنه تعالى وقدرته ؛ لأنه شرك في الفاعليه ، فالمتوهم المذكور لم يطلع على حقيقه الحال في الزيارات والتوسلات وإقامه المآتم ونحوها ، وإلا فلم ينسب إلينا الشرك. وعلى اخواننا المسلمين أن يجتنبوا عن هذه الاتهامات ؛ لحرمتها ولكونها موجبة للافتراق مع أن الوحده الاسلاميه من أوجب الواجبات لا سيما في زماننا هذا ، الذي اتحد الكفار فيه على إطفاء نور الإسلام وإذلال المسلمين.

(٥) ويشهد له ما روى عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - «من زارني بالمدينه محتسبا كنت له شهيدا أو شفيعا يوم القيامة» ، وغير ذلك من الروايات المتكاثره الداعيه نحو الزيارات للنبي - صلى الله عليه وآله - والأئمه المعصومين - عليهم السلام - . وقد صرح في كشف الارتياب بأن أجلاء ائمه الحديث كابن حنبل وأبي داود والترمذى والنسائى والطبرانى والبيهقى وغيرهم رووا الأحاديث الداله على مشروعيه زياره قبر النبي - صلى الله عليه وآله - هذا مضافا

إلى أحاديث كثيرة تكاد تبلغ حد التواتر عن أئمة أهل البيت الطاهرين رواها عنهم أصحابهم وثقاتهم بالأسانيد المتصلة الصحيحة الموجوده في مظانها (١).

هذا مضافا إلى عمل أهل البيت - عليهم السلام - من زياره قبر النبي - صلى الله عليه وآله - والتبرك به ، والالتزاق به ، والدعاء عنده ، والوصيه بحمل جسداهم إلى قبر النبي لتجديد العهد به وغير ذلك ، بل هو سيره الأئمه اللاحقين بالنسبه إلى الأئمه الماضين المطهرين - عليهم الصلوات والسلام - كزياره قبر مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - وزياره قبر سيد الشهداء - عليه السلام -.

ولقد رويت أخبار ذلك في المزار من الأحاديث ككتاب كامل الزيارات وغير ذلك ، بل سيره السلف عليه ، ولقد أفاد وأجاد بعد نقل جملة من الأخبار في كتاب التبرك حيث قال : «هذه أحاديث متواتره إجمالا أو معنى تدل على أن الصحابه - رضى الله عنهم - والتابعين لهم بإحسان ، كانوا يتبركون برسول الله - صلى الله عليه وآله - وآثاره ، يتبركون بقبره ويحترمونه ويعظمونه ، وأن التبرك والاحترام والتعظيم لم يكن شركا عندهم ، بل لم يكن يخطر ذلك في بالهم ، بل يرون أن ذلك من شئون الإيمان ومظاهره وأن تعظيمه تعظيم وإجلال لله سبحانه» (٢).

وهكذا إقامه المآتم سيما لسيد الشهداء الإمام الحسين بن علي - عليهما السلام - من المسنونات المسلمه التي يدل على مشروعيتها الأخبار ، وعمل النبي - صلى الله عليه وآله - وأهل البيت - عليهم السلام - وسيره السلف الصالح - رضى الله عنهم - كما ورد عن النبي - صلى الله عليه وآله - الحث على البكاء على حمزه وعلى جعفر - عليهما السلام - . هذا مضافا إلى بكائه في موت عمه

ص: ٧٢

١- راجع الوسائل والمستدرک وکامل الزيارات وکتاب التبرک وغير ذلك.

٢- کتاب التبرک : ص ١٧٣.

أبى طالب ، وعمه الحمزه ، وابن عمه جعفر ، والحسين بن على - عليهما السلام - بعد إخبار جبرئيل بقتله وشهادته ، وهكذا سيره الأئمه - عليهم السلام - على ذلك ولقد أفاد وأجاد العلامه السيد عبد الحسين شرف الدين فى المجالس الفاخره حيث قال : «وقد استمرت سيره الأئمه على الندب والعويل وأمرؤا أولياءهم بإقامه ماتم الحزن على الحسين - عليه السلام - جيلا بعد جيل» (١).

ص: ٧٣

١- راجع المجالس الفاخره فى ماتم العتره الطاهره : ص ١٩.

[متن عقائد الإماميه:]

ونعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتيه الحقيقه الكماله التي تسمى بصفات «الجمال والكمال» ، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياه ، هي كلها عين ذاته ليست هي صفات زائده عليها ، وليس وجودها إلّا وجود الذات ، فقدرته من حيث الوجود حياته ، وحياته قدرته ، بل هو قادر من حيث هو حي ، وحي من حيث هو قادر ، لا اثنيه في صفاته ووجودها ، وهكذا الحال في سائر صفاته الكماله.

نعم هي مختلفه في معانيها ومفاهيمها ، لا في حقائقها ووجوداتها ؛ لأنه لو كانت مختلفه في الوجود وهي بحسب الفرض قديمه وواجبه كالذات للزم تعدد واجب الوجود ولانثلمت الوحده الحقيقه ، وهذا ما ينافي عقيدته التوحيد (١).

[شرح:]

(١) ولا يخفى عليك أن عده من المتكلمين والمحدثين ذهبوا إلى أن ذات الواجب لا يتصف بشيء من النعوت والصفات ؛ لكونه بسيطا محضا وأحدى الذات ، والاتصاف بالصفات المختلفه يوجب التكثر في الذات ، وهو خلف في بساطته ، وحمل هؤلاء جميع الاستعمالات القرآنيه الداله على صفاته تعالى على

نوع من المجاز بدعوى أن اتصاف ذاته في الكتاب بالعلم والحياه ونحوهما من باب أن نوع فعله تعالى يشبه فعل ذات له علم وحياه.

وفي مقابل هؤلاء عدده اخرى من المتكلمين ذهبوا إلى أن ذاته تعالى متصف ببعض الصفات والنعوت ، وصفاته زائده على ذاته ، بحكم مغايره كل صفه مع الموصوف بها ، وحيث أن الموصوف بها قديم وكان هذا الاتصاف من القديم فهذه الصفات كالموصوف واجبات وقدماء ، ولذا اعتقدوا بالقدماء الثمانيه في ناحيه الذات وصفاته (١).

وكلا- الفريقيين في خطأ واضح ، فإن لازم القول الأول هو خلو الذات في مرتبته عن الأوصاف الكماليه وهو عين الحد والنقص عليه ، ولا- يناسب مع إطلاقه وكونه غير محدود بحد ونهايه ، هذا مضافا إلى ما في حمل الاستعمالات الحقيقيه القرآنيه على المجاز ، ومضافا إلى التصريح بخلافه في قوله تعالى : (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (٢) ، (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا) (٣). اذ تعليل شيء بشيء اخر ظاهر بل صريح في كون العله امرا واقعيا على أن نفى الاضداد يرجع إلى اثبات الاوصاف فيما اذا كانت الاضداد مما لا- ثالث لها فان نفى كل ضد يلزم وجود الاخر لعدم امكان ارتفاع الضدين اللذين لا- ثالث لهما كما لا يمكن اجتماعهما فاذا نفينا عنه الجهل مثلا لزم ان نثبت له تعالى العلم بل الامر كذلك ان قلنا بان التقابل بين العلم والجهل أو القدره والعجز تقابل السلب والايجاب اذ لا يمكن ارتفاع النقيضين فاذا نفينا الجهل لزم ان نثبت العلم له تعالى لا محاله.

ص: ٧٥

١- احدها الذات وباقيها هي الحياه والقدره والعلم والسمع والبصر والإراده والكلام النفسى راجع شرح التجريد وشرح الباب الحادى عشر والبدايه والنهايه وغيرها.

٢- الاسراء : ١١٠.

٣- الاعراف : ١٨٠.

كما أن لازم القول الثاني هو تعدد الواجب واثلام الوحده الذاتيه كما أشار إليه المصنف في المتن ، وتبطله أدله وحدانيه الواجب وبساطته ، هذا مضافا إلى أن لازمه افتقار الذات إلى الصفات الزائده ، وهو خلف في كونه غنيا مطلقا ومضافا إلى لزوم النقص ومحدوديه الذات ؛ لأنه حينئذ خال عن الصفات في مرتبه الذات ، وهو أيضا خلف في كونه كاملا مطلقا وغير محدود بحد ونهايه.

فالحق هو ما صرح به في المتن من كون صفاته عين ذاته تعالى ، وهو الذي نسب إلى الحكماء وجمله من المتكلمين ، وهو الذي يقتضيه الجمع بين الآيات والروايات. ففي عين كون صدق العالم والحى والقادر ونحوها عليه تعالى حقيقيا لا مجازيا ، وبالعيانه لا يكون مصداق الصفات إلّا ذاتا واحدا بسيطا (١). هذا كله من باب إثبات المقصود من ناحيه ذكر التوالى الفاسد للقولين المذكورين ، ولكن يمكن الاستدلال على وجود الصفات وعينيتهما مع الذات من طريق آخر ، وهو أن ذلك مقتضى كون الواجب مطلق الكمال وصرفه ، إذ كمال المطلق لا يشذ عنه كمال من الكمالات ، ولا حاجه له إلى غيره ، وإلّا فهو خلف في كونه مطلق وكل الكمال وصرفه ، ولذا صرّح العلّامه الطباطبائي - قدس سره - بأن الحاجه والقيّد لما كانا منفيين عن الله تعالى فلا بد من أن يكون كل كمال له ، عين ذاته لا خارجا عنه ، إذ الكمال الخارجى لا يمكن تصويره إلّا بحاجه الذات إليه ، وبكونه مقيدا لا مطلقا (٢).

ولعل إليه يشير ما ذكره العلّامه الحلى - قدس سره - في شرح التجريد حيث قال في تعليل استحاله اتصاف الذات تعالى بالصفات الزائده : «لأن وجوب

ص: ٧٦

١- گوهر مراد : ص ١٧٢.

٢- اصول فلسفه : ج ٥ ص ١٨٠ ، وعبارته باللغه الفارسيه هكذا : چون احتياج وقيّد از خدا منفى است ناچار هر صفت كمالى كه دارد عين ذاتش خواهد بود نه خارج از او زيرا كمال خارج از ذات بى احتياج وقيّد صورت نمى گيرد.

الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شىء فلا يفتقر فى كونه قادرا إلى صفه القدره ولا فى كونه عالما إلى صفه العلم ولا غير ذلك من المعانى والأحوال» (١).

ثم إنه لا استيحاش فى صدق المفاهيم المختلفه على مصداق واحد بسيط من جميع الجهات فإن هذا الصدق لا يختص بهذا المورد ، بل عندنا امور لا- تكثر فيها ، بل هى بسيطه ، ومع ذلك يطلق عليها المفاهيم المختلفه كإطلاق المعلوم والمقدور والموجود على المتصورات الذهنيه ، مع أنه لا تكثر فيها ، بل هى بذاتها معلومه ومقدوره وموجوده لنا ، فيمكن أن يكون البسيط مصداقا للمفاهيم المختلفه فذاته تعالى من حيث أنه وجود ، موجود ، ومن حيث أنه مبدأ للانكشاف عليه ، علم ، ولما كان مبدأ الانكشاف عين ذاته ، فهو عالم بذاته ، وكذلك الحال فى القدره وغيرها من الصفات الذاتيه الشبويه.

روى هشام بن الحكم أن الزنديق سأل أبا عبد الله - عليه السلام - أتقول :

إنه سميع بصير فقال أبو عبد الله - عليه السلام - : هو سميع بصير ، سميع بغير جارحه وبصير بغير آله ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، وليس قولى : إنه يسمع بنفسه أنه شىء والنفس شىء آخر ، ولكننى أردت عبارته عن نفسى إذ كنت مسئولا وإفهاما لك إذ كنت سائلا فأقول : يسمع بكله لا أن كلّه له بعض ولكننى أردت إفهامك والتعبير عن نفسى وليس مرجعى فى ذلك إلّا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى (٢). وعن الإمام الكاظم - عليه السلام - علم الله لا يوصف منه بأين ، ولا يوصف العلم من الله بكيف ، ولا يفرد العلم من الله ولا بيان الله منه وليس بين الله وبين علمه حد (٣).

ص: ٧٧

١- شرح التجريد : ص ١٨٢.

٢- بحار الأنوار : ج ٤ ص ٦٩.

٣- توحيد الصدوق : ١٣٨.

وأما الصفات الثبوتيه الإضافيه كالخالقيه والرازقيه والتقدم والعليه فهى ترجع فى حقيقتها الى صفه واحده حقيقيه وهى القيومه لمخلوقاته وهى صفه واحده تنتزع منها عدّه صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات (٢).

[شرح:]

ثم إن من اعتقد بزياده الصفات على الذات هل يكون خارجا عن زمرة المسلمين وحوزه الإسلام أم لا؟ صرّح الاستاذ الشهيد المطهرى بأن التوحيد الصفاتى أمر يحتاج إلى تعمق زائد ، فلذا وقع علماء الأشاعره فى الشرك الصفاتى ، ولكنه حيث كان من الشرك الخفى ، لا يوجب خروجهم عن حوزه الإسلام والمسلمين (١).

ولعل وجهه أنهم كانوا أيضا من المجتنبين عن الشرك ، وحيث لم يعلموا بلازم مختارهم فى التوحيد الصفاتى فهو شرك معذور ؛ لأنهم اعتقدوا بالتوحيد ولكن أخطئوا فى التطبيق. نعم من التفت إلى لوازم قوله ومع ذلك اعتقد به فلا إشكال فى كونه موجبا للخروج عن حوزه الإسلام والمسلمين ، فافهم.

هذا كله بالنسبه إلى الصفات الذاتيه التى لا حاجه فى انتزاعها إلى أمر خارج عن الذات ، وهذه الصفات تسمى بالصفات الثبوتيه الحقيقيه.

(٢) ولا يخفى عليك أن للصفات تقسيمات مختلفه :

منها أنها منقسمه إلى الثبوتيه والسلبيه ، والثبوتيه منقسمه إلى الحقيقيه المحضه كالحياه أو العلم بذاته ، والإضافيه المحضه كالخالقيه والرازقيه ، والحقيقيه المحضه لا- يعتبر فى مفهومها الإضافه المتأخره عن وجود الطرفين ويكفى الذات لانتزاعها فهو حى سواء كان شىء آخر أم لا ، وهو عالم بنفسه وبغيره سواء

ص: ٧٨

كان شيء آخر أم لا ، وهو قادر في نفسه سواء كان شيء آخر أم لا وهكذا ، وهذه الصفات هي الصفات الحقيقية الثبوتية التي عرفت عينيتها مع الذات ، والإضافية المحضه هي التي يكون مفهومها مفهوما إضافيا ويتوقف انتزاعها على وجود شيء آخر مضاييف ، وراء الذات كالرازقيه والخالقيه والتقدم والعليه والجواد ، لتقومها بالطرفين من الخالق والمخلوق والرازق والمرزوق وهكذا البواقي . فهذه الصفات معان اعتباريه انتزاعيه لا- حقايق عينيه ، إذ ليس في الخارج إلّا وجود الواجب وتعلق وجود المخلوق المحتاج في وجوده وبقائه واستكماله إليه ، وهو الذي عبر عنه المصنف بالقيومه لمخلوقاته ، كما عبر عنه صدر المتألهين بالإضافه الواحد المتأخره عن الذات وعبر عنه المحقق اللاهيجى بالمبدئيه حيث قال : «فكما أن ذاته تعالى علم باعتبار ، وقدره باعتبار ، وإرادته باعتبار ، كذلك تكون مبدئيه للأشياء خالقيه باعتبار ، ورازقيه باعتبار ، ورحيميه باعتبار ، ورحمانيه باعتبار ، إلى غير ذلك من سائر الإضافات ولا اختلاف إلّا بحسب الاعتبار ، فجميع الإضافات والاعتبارات ينتهي إلى المبدئيه المذكوره (١).

ثم إن المراد من القيومه هو التقويم الوجودي ، لا مبالغه القيام الوجودي فإن الثاني من صفات الذات ومرادف مع وجوب وجوده والتقويم الوجودي كما أوضحه العلامة الطباطبائي - قدس سره - في تعليقه على الأسفار هو كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيشه وجوديه ، فإن الخلق والرزق والحياء والبده والعود والعزه والهدايه إلى غير ذلك حيثيات وجوديه في موضوعاتها من الوجودات الإمكانيه ، وهي جميعا قائمه به تعالى مفاضه من عنده (٢).

ثم إن الظاهر من كلام المصنف «فهى ترجع في حقيقتها إلى صفه واحده حقيقيه وهى القيومه لمخلوقاته وهى صفه واحده تنتزع منها عدده صفات ...

ص : ٧٩

١- راجع گوهر مراد : ص ١٧٧ وغير ذلك من الكتب.

٢- الاسفار : ج ٦ ص ١٢٠.

وأما الصفات السلبية التي تسمى بصفات «الجلال» فهي ترجع جميعها إلى سلب واحد وهو سلب الإمكان عنه ، فإن سلب الإمكان لازمه ، بل معناه سلب الجسميه والصوره والحركه والسكون والثقل والخفه وما إلى ذلك ، بل سلب كل نقص (٣). ثم إن مرجع سلب الإمكان في الحقيقه إلى وجوب الوجود ، ووجوب الوجود من الصفات

[شرح:]

الخ» أن القيوميه صفه حقيقه لا أمر اعتبارى إضافى.

ولعل مراده منها هي الإضافه الإشراقية وهي القيوميه الحقيقه الظليه التي هي فعله تعالى ، لا أمرا منتزعا إضافيا عن ايجاده تعالى للمخلوقات ، وإن صح ذلك أيضا بعد وجود الأشياء بالإضافه الاشراقية ، ومن المعلوم أنها ناشئه عن كمال الذات ومن صفات الفعل ولا تصلح لأن تكون وصفا للذات لأنها متأخره عن الذات تأخر الفعل عن فاعله وبقيه الكلام في محله.

وبالجمله فالصفات الثبوتيه الإضافيه كخالقيه والرازقيه وغيرهما امور اعتباريه انتزاعيه عن مقام الفعل بعد فرض تحقق الذات قبله ، لا- حقايق عينيه فهي خارجه عن الصفات التي يبحث عن عينيتها مع الذات أو زيادتها عليها ، ولا كمال في نفس الإضافه حتى يكون فقدانها في الذات موجبا لنقص الذات ، إذ الكمالات حقايق عينيه لا امور اعتباريه انتزاعيه ، بل الإضافات المذكوره تنتزع بعد قيوميه المبدأ المتعال لكل الاشياء وهي ليس إلّا بعد تماميه الذات وكماله ، فهذه الإضافات متفرعه على كمال الذات لا أنها موجبه للكمال (١).

(٣) لما عرفت من أنه تعالى صرف الوجود وكماله المعبر عنه بواجب الوجود ، إذ مع فرض كونه واجب الوجود يستحيل أن يكون ممكن الوجود وإلّا

ص: ٨٠

لزم الخلف فى وجوب وجوده ، فالواجب مقتضى لسلب الإمكان عنه وهذا السلب التوحيد مساوق لجميع سلوب النقائص عنه ، لأن كل نقص من ناحيه الإمكان لا الوجوب ، فإذا لم يكن للإمكان فيه تعالى سبيل فى أى جهه من الجهات فكل نقص مسلوب عنه تعالى بسلب الإمكان عنه ، فكماله الوجودى الذى لا يكون له نهايه وحد يصحح سلب جميع النقائص عنه تعالى (١).

ثم إن سلب الجسميه والصوره والحركه والسكون والثقل والخفه ونحوها بسلب الإمكان عنه واضح. لأن هذه المذكورات من خواص التركيب وعوارضه ، إذ الماده والصوره والجنس والفصل لا- تكون بدون التركيب ، كما أن الحركه والسكون والثقل والخفه من أحوال المحدود والجسم وعوارضه ، وحيث عرفت أن الواجب تعالى غير محدود بقيد وحد وشىء من الأشياء ، وغير محتاج إلى شىء ، بل هو صرف الوجود والكمال والغنى ، فلا يكون مركبا من الأجزاء الخارجيه المعبر عنها بالماده والصوره ، ولا- من الأجزاء الذهنيه المعبر عنها بالجنس والفصل ، وإلا لزم الخلف فى صرفيته ووجوبه ، ولزم الحاجه إلى الأجزاء ، ولزم توقف الواجب فى وجوده على أجزائه ضروره تقدم الجزء على الكل فى الوجود ، وهو مع وجوب وجوده وضرورته له محال.

فهذه الصفات امور لا تمكن إلا فى المهيئات الممكنه فإذا سلب الإمكان عنه تعالى سلبت هذه الصفات عنه تعالى بالضروره ، إما لأن هذه الامور من لوازم بعض أصناف المهيئات الممكنه بدهاه انتفاء الأخص بانتفاء الأعم ، أو لأن كل نقص من النقائص المذكوره عين المهيئات الإمكانيه ، فطبيعى الممكن متحد مع هذه النقائص فإذا تعلق السلب به كان معناه سلب جميع أفرادها ومنها هذه النواقص لا أنها منتفيه بالملازمه كما أشار إليه المصنف بالإضراب حيث

ص: ٨١

الثبوتيه الكماليه (٤) ، فترجع الصفات الجلاليه «السلبيه» آخر الأمر إلى الصفات الكماليه «الثبوتيه». والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر في ذاته المقدسه ولا تركيب في حقيقته الواحد الصمد (٥).

[شرح:]

قال : «بل معناه سلب الجسميه والصوره ... الخ».

(٤) إذ سلب الإمكان عنه بأى معنى كان سواء اريد به الإمكان الماهوى أو الإمكان الفقرى والوجودى ، يرجع إلى أن الوجود ضرورى الثبوت له بحيث لا يحتاج إلى شىء من الاشياء ، بل مستقل بنفسه وذاته ، كما أن سلب النقص والحاجه عنه بقولنا : إنه ليس بجاهل أو ليس بعاجز أو ليس بمركب ونحوها يرجع إلى إيجاب الكمال وإثباته ؛ لأن النقص والحاجه فى قوه سلب الكمال ، فسلب النقص راجع إلى سلب الكمال وهو ايجاب الكمال ، فمعنى أنه ليس بجاهل سلب العلم ومعناه ايجاب العلم (١).

وبالجمله فهو تعالى حقيقه مطلقه مستقله غير متناهيه واجبه الذات من جميع الجهات ، بحيث لا يشذ عنه كمال من الكمالات ، بل هو واجدها بالفعل من دون حاجه إلى الغير ، ولا سبيل للإمكان والقوه ولوازمهما إليه فهو واجب بالذات لذاته.

(٥) إشاره إلى ما فى سوره التوحيد ، والعجب كل العجب من إفاده السوره المباركه التوحيد بمراتبه المختلفه من التوحيد الذاتى والصفاتى ، بل الأفعالى بموجز كلامه مع حسن بيانه وإعجاز أسلوبه.

ولقد أفاد وأجاد العلامه الطباطبائى - قدس سره - حيث قال : «والآيتان تصفانه تعالى بصفه الذات وصفه الفعل جميعا فقوله : (اللَّهُ أَحَدٌ) يصفه بالأحديه

ص : ٨٢

التي هي عين الذات ، وقوله : (اللَّهُ الصَّمَدُ) يصفه بانتهاء كل شيء إليه وهو من صفات الفعل ، - إذ الصمد هو السيد المصمود إليه ، أى المقصود فى الحوائج على الإطلاق - والآيتان الكريمتان الاخرتان أعنى : «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» تنفيان عنه تعالى أن يلد شيئاً بتجزيه فى نفسه ، فيفصل عنه شيء من سنخه بأى معنى اريد من الانفصال والاشتقاق ، كما يقول به النصرى فى المسيح - عليه السلام - : إنه ابن الله ، وكما يقول الوثنيه فى بعض آلهتهم : إنهم أبناء الله سبحانه ، وتنفيان عنه أن يكون متولداً من شيء آخر ومشتقا منه بأى معنى اريد من الاشتقاق كما يقول الوثنيه. ففى آلهتهم من هو إله أبو إله ، ومن هو آله أم إله ، ومن هو إله ابن إله ، وتنفيان ، أن يكون له كفوء يعدله فى ذاته أو فى فعله وهو اليجاد والتدبير (١).

ولقد زاد أيضا بأن الذى بينه القرآن الكريم من معنى التوحيد أول خطوه خطيت فى تعليم هذه الحقيقه من المعرفه ، غير أن أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابه والتابعين ثم الذين يلونهم ، أهملوا هذا البحث الشريف. فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثوره منهم لا ترى فيها أثرا من هذه الحقيقه لا بيان شارح ولا بسلوك استدلالى ، ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلّا ما ورد فى كلام الإمام على بن أبى طالب - عليه أفضل الصلاه والسلام - خاصه ، فإن كلامه هو الفاتح لبابها والرافع لسترها وحجابها على أهدي سبيل وأوضح طريق من البرهان ، ثم ما وقع فى كلام الفلاسفه الإسلاميين بعد الألف الهجرى ، وقد صرحوا بأنهم استفادوه من كلامه (٢).

ويشهد لما ذكره ما رواه فى «نور الثقلين» عن الكافى عن محمّد بن يحيى ، عن احمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن

ص : ٨٣

١- الميزان : ج ٢٠ ص ٥٤٥.

٢- الميزان : ج ٦ ص ١٠٩.

ولا ينقضى العجب من قول من يذهب إلى رجوع الصفات الثبوتيه إلى الصفات السلبيه لما عزّ عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته فتخيل أن الصفات الثبوتيه ترجع إلى السلب ليطمئن إلى القول بوحده الذات وعدم تكثرها ، فوقع بما هو أسوأ اذ جعل الذات التى هى عين الوجود ومحض الوجود والفاقد لكل نقص ، وجهه إمكان جعلها عين العدم ومحض السلب - أعاذنا الله من شطحات الأوهام وزلات الاقلام (٦).

[شرح:]

حميد قال : سئل على بن الحسين - صلوات الله عليه - عن التوحيد فقال : إن الله عزوجل علم أنه يكون فى آخر الزمان أقوام متعمقون ، فأنزل الله تعالى (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) والآيات من أول سورة الحديد إلى قوله : (عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) فمن رام وراء ذلك فقد هلك (١).

(٦) وجعل الذات عين العدم ومحضه فاسد وواضح البطلان ، إذ العدم ليس بشىء ولا شىء له حتى يعطى شيئاً إلى غيره ، وحيث أن كل كمال أمر وجودى وينتهى إليه تعالى ، علم أنه محض الوجود وعينه ، إذ معطى الشىء لا يكون فاقداً له ، بل لا يخلطه العدم ولا- يشوبه العدم ؛ لأنه كما عرفت فى أدله اثبات المبدأ صرف الوجود وكمال الوجود من دون أن يكون له حد وقيد وشرط. وهذا من خصيصه واجب الوجود ، إذ غيره أياً ما كان ، محدود بحد وقيد. وبعبارة اخرى مركب من أيس وليس وايجاب وسلب كالإنسان ، فإنه إنسان وليس بملكك وجن مثلاً فى حاق وجوده ، فإنه محدود فى وجوده وليس بمطلق فيه ، وهكذا غيره من سائر الممكنات. ولذا قلنا مرارا : إن واجب الوجود

ص: ٨٤

كما لا ينقضى العجب من قول من يذهب إلى أن صفاته الثبوتيه زائده على ذاته فقال بتعدد القدماء ووجود الشركاء لواجب الوجود ، أو قال بتركيبه تعالى عن ذلك ، قال مولانا أمير المؤمنين وسيد الموحدين عليه السلام : «وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه ، لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهاده كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله ...» نهج البلاغه ، الخطبه الاولى (٧).

[شرح:]

لا يشذ عنه كمال من الكمالات ، فهو محض الكمال وعينه وصرف الكمال ولا سبيل للعدم إلى ذاته.

ولا ينافى ما ذكر ، حمل الصفات السلبيه عليه تعالى ككونه ليس بجسم ؛ لما مر من أنها ترجع إلى سلب السلب ، وهو إيجاب الكمال ، إذ لا سبيل للسلب المحض ومفهوم العدم المطلق إلى ساحه قدسه ، فالسلب لا بد أن يكون إضافيا ، ومرجع السلب الإضافي إلى نفى النقائص ، والنقائص هي أمور وجوديه مشوبه بحدود عدميه ، وسلب الحدود العدميه يرجع إلى إثبات الاطلاق الوجودي ، وهو عين الكمال ومحضه. وبقية الكلام في محله (١).

(٧) لقد أجاد في توضيح فقرات الخطبه ابن ميثم البحراني حيث قال : أما قوله : «لشهاده كل صفة أنها غير الموصوف» وبالعكس فهو توطئه الاستدلال ببيان المغايره بين الصفة والموصوف ، والمراد بالشهاده هاهنا شهاده الحال ، فإن حال الصفة تشهد بحاجتها إلى الموصوف وعدم قيامها بدونه ، وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها ، فلا تكون الصفة

ص : ٨٥

نفس الموصوف. وأما قوله : «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه» فهو ظاهر ؛ لأنه لما قرر كون الصفه مغايره للموصوف لزم أن تكون زائده على الذات ، غير منفكه عنها ، فلزم من وصفه بها أن تكون مقارنه لها ، وإن كانت تلك المقارنه على وجه لا يستدعى زمانا ولا مكانا. وأما قوله : «ومن قرنه فقد ثناه» فلأن من قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر في مفهومه أمرين : أحدهما الذات ، والآخر الصفه. فكان واجب الوجود عباره عن شيئين أو أشياء ، فكانت فيه كثره ، وحينئذ ينتج هذا التركيب : إن من وصف الله سبحانه فقد ثناه. وأما قوله : «ومن ثناه فقد جزأه» فظاهر. أنه إذا كانت الذات عباره عن مجموع امور كانت تلك الامور أجزاء لتلك الكثره من حيث أنها تلك الكثره وهي مبادئ لها ، وضم هذه المقدمه إلى نتيجة التركيب الأول ينتج أن من وصف الله سبحانه فقد جزأه. وأما قوله : «ومن جزأه فقد جهله» فلأن كل ذى جزء فهو يفتقر إلى جزء ، وجزئه غيره ، فكل ذى جزء فهو مفتقر إلى غيره ، والمفتقر إلى الغير ممكن فالمتصور في الحقيقه لأمر هو ممكن الوجود لا- واجب الوجود بذاته ، فيكون إذن جاهلا به. وضم هذه المقدمه إلى نتيجة ما قبلها ينتج أن من وصف الله سبحانه فقد جهله ، وحينئذ يتبين المطلوب وهو أن كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه ، إذ الاخلاص له والجهل به مما لا يجتمعان ، وإذا كان الاخلاص منافيا للجهل به الذى هو لازم لإثبات الصفه له ، كان إذن منافيا لإثبات الصفه له ؛ لأن معانده اللازم تستلزم معانده الملزوم وإذ بطل أن يكون الاخلاص فى إثبات الصفه له ، تثبت أنه فى نفى الصفه عنه ، إلى أن قال : وذلك هو التوحيد المطلق والاخلاص المحقق الذى هو نهايه العرفان وغايه سعى العارف من كل حركة حسيه وعقليه (1).

ص : ٨٦

ثم إن هاهنا سؤالاً وهو أن مقتضى كلام الإمام على بن أبي طالب - عليه السلام - هو أنه تعالى لا يوصف بشيء من الصفات فكيف يجتمع هذا مع توصيفه بالأوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياه والسمع والبصر وغيرها؟

يمكن الجواب عنه بأن مقتضى الجمع بين قوله المذكور وبين قوله - عليه السلام - في صدر هذه الخطبه في توصيفه تعالى : «الذى ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل محدود» هو أن له صفه غير محدود وحيث أن غير المحدود لا يتكرر ولا يتثنى ، فصفته متحده مع ذاته التى تكون غير محدود ، وعليه يرجع إثبات الصفه إلى الصفه المتحده مع الذات ، كما أن النفى يرجع إلى الصفات المحدوده الزائده على الذات فلا منافاه (١). كما ارتفعت المنافاه بين ذيل تلك الخطبه وتوصيفه تعالى في الكتب الإلهيه والسنن القطعيه بالأوصاف المشهورة ولابن ميثم هنا جواب آخر أغمضنا عنه وأحلناه إلى مقام آخر فراجع.

دفع شبهات

إن الماديين ذهبوا إلى مقاله سخيفه وهى إنكار المبدأ المتعال مع أن هذه مقاله لا يساعدها دليل عقلى ولا دليل عقلاى ، بل يدلان على خلافها ولا بأس بالإشاره إليها والجواب عنها هنا (٢).

ولا يخفى عليك أنهم ذهبوا إلى ما ذهبوا ، إما فرارا من التكليف فإن الاعتقاد بالمبدأ والمعاد يحدد الحريه الحمقاء ، مع أن التحديد الإلهى يوجب

ص: ٨٧

١- راجع جهان بينى : ص ٥٦.

٢- راجع كتاب «فلسفتنا» ، وكتاب «آموزش عقائد» وغيره من الكتب.

الحريه الحقيقيه ولكنهم يطلبون الراحة وعدم المسئوليه وإشباع الأهواء والميول النفسانيه ، ويزعمون أن الحريه فى إطلاق النفس فى هذه الامور. وإما اشتمتازا من عمل بعض الداعين إلى الدين كأرباب الكنيسه فى عهد رنسانس ، مع أن العمل سيما عن بعض الداعين لا يلزم بطلان الدعوى. وأما من جهه أوهام وشبهات ، مع أنهم لو رجعوا فيها إلى علماء الدين لما بقى لهم فيها شبهه ، ولكنهم لم يرجعوا عنادا أو غرورا ، أو رجعوا إلى من لم يكن أهلا لذلك (فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وكيف كان فمن جمله شبهاتهم : أنهم يقولون كيف يمكن أن نعتقد بما لا يكون قابلا للادراك الحسى ، مع أنه لا دليل على حصر الوجود فى المحسوس بالادراكات الحسيه كالسمع والبصر والشامه والذائقه واللامسه ؛ لوجود أشياء من الماديات فضلا عن المجردات لا- تدرك بتلك الادراكات ، كبعض الأصوات التى لا تدرك إلّا بآثارها ، مثل الأمواج فوق الصوتيه أو دونها التى لا- نقدر على سماعها ، والأ-نوار التى لا- تحسّ إلّا بآثارها كالأشعه غير المرئيه مما يكون قبل اللون الاحمر ودونه ، أو بعد البنفسجى وفوقه ، هذا مضافا إلى النفس وأفعالها من الادراك والتصور وصفاتها وأحوالها من الخوف والرجاء والمحبه والعداوه والإراداه والترديد واليقين والظن والحزن والفرح والاقبال والادبار وغير ذلك مما نجدها فى أنفسنا ، ولا- يمكن ادراكها بالادراكات الحسيه ولا نعلم بها فى غير أنفسنا إلّا بآثارها.

وممّا يشهد على وجود النفس وراء البدن هو إحضار الأرواح وإرسالها وتجريدها والمنافات الصادقه وغيرها ، وبالجملة فالله تعالى حقيقه غير محسوسه بالحواس ، سئل مولانا على بن موسى الرضا - عليهما السلام - « كيف هو وأين

ص : ٨٨

١- النحل : ٤٣.

هو؟ قال : ويلك ، إن الذى ذهبت إليه غلط هو أين الأين وكيف وكيف بلا- كيف ، فلا- يعرف بالكيفوفيه ولا- بأينوتيه ولا يدرك بحاسه ولا يقاس بشيء فقال السائل الملحد : فإذا أنه لا شيء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس. فقال أبو الحسن - عليه السلام - : ويلك لَمَّا عجزت حواسك عن ادراكه أنكرت ربوبيته ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقننا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء» (١) ومن جمله شبهاتهم : أنهم يقولون : أن الاعتقاد بالمبدإ ناش عن الوهم لا البرهان ، فإن الموحدين لما رأوا بعض الحوادث ولم يعرفوا عللها الطبيعيه اعتقدوا بأنها من ناحيه الله ، ولذا كلما كشفت العلل الطبيعيه صار هذا الاعتقاد ضعيفا.

مع أنه فاسد ؛ لأن كثيرا من المعتقدين عبر التاريخ لا سيما فى عصرنا هذا ، من العالمين بأسرار الطبيعه فى الجملة ، ومع ذلك اعتقدوا بالمبدإ المتعال ، وازدادوا فى الايمان والاعتقاد بازدياد كشف العلل المذكوره. فالاعتقاد بالمبدإ ليس ناشيا عن الجهل بالأسباب والعوامل ، بل ناش عن النظم المشاهد فى العالم أو الإمكان الذى لا- يشذ عنه شيء مما سوى الله ، سواء عرفت الأسباب أو لم تعرف ، بل كلما ازدادت المعرفة بها زادت ايماننا ، ولا وجه لنسبه استناد الايمان إلى الوهم فى جميع المعتقدين والموحدين ، ولو سلم ذلك فى شذمه من المعتقدين فلا يضر بصحة الاعتقاد بالمبدإ بعد كونه مبتنيا على اصول أصليه عقليه ، أو عقلائيته فى جملهم.

ومن جمله شبهاتهم : أنهم يقولون : إن مقتضى كليه أصل العليه هو أن يكون للمبدإ أيضا عله اخرى ، مع أن المعتقدين بالمبدإ يجعلونه العله الاولى وينقضون بقولهم ذلك كليه الأصل المذكور ؛ لتوقف العليه عندهم على المبدأ ، ومع عدم

ص : ٨٩

كلية الأصل المذكور لا مجال للالتزام بانتهاء العلل والمعلولات إلى الواجب ، لجواز توقف العليه على غيره أيضا بعد عدم كليه الأصل المذكور.

ولكنهم لم يتأملوا فيما ذكره الموحدون ، وإلّا لم يقعوا فى هذه الشبهه ، فإن الموحدين لا يقولون : بأن كل شىء يحتاج إلى عله حتى يلزم ذلك ، بل يقولون :

إن كل معلول يحتاج إلى عله. ومن المعلوم ان المبدأ الواجب الوجود ليس بمعلول فهو غير مشمول للأصل المذكور ، فلا يلزم من القول بكون المبدأ المتعال هو العله الاولى للأشياء ، نقض ، للأصل المذكور كما لا يخفى.

ومن جمله شبهاتهم : أنهم يقولون : إن ما تنتهى إليه الكشفيات الجديده فى العلم الكيماوى أن مقدار ماده ووزنها ثابتة ولا يزداد عليه فى التبدلات والتحويلات ولا ينقص ، فلا يوجد شىء من العدم ولا يعدم شىء رأسا بعد وجوده ، وعليه فلا حاجة إلى سبب خارجى مع أن الموحدين اعتقدوا بأن الأشياء مخلوقه من العدم.

واجيب عنه : بأن قانون بقاء ماده على فرض صحته (1) أصل علمى وتجربى ، فلا يعم بالنسبه إلى غير مورد التجربه من السابق واللاحق ، فلا يمكن به حل مسأله فلسفيه ، وهى أن ماده هل تكون أزليه وأبديه أم لا؟ بل يحتاج فيه إلى العلوم العقليه ، هذا مضافا إلى أن ثبات مقدار ماده والطاقه فى التحويلات والتغييرات لا يستلزم غناءها عن العله بعد وجود ملاك الحاجه فيها وهو الإمكان وافتقارها الوجودى وهو أمر يدوم بدوامها ، فالماده مخلوقه وباقية بإذنه تعالى فهى محتاجه إليه تعالى فى حدوثها وبقائها.

هذا مضافا إلى تجدد الحياه والشعور ونحوهما فى كل لحظه مع أنها ليست من قبيل ماده والطاقه حتى ينافى ازديادها أو نقصانها مع أصل بقاء ماده والطاقه.

ص : ٩٠

ثم إن الخلق باعتقاد الموحدين ليس ناشئاً عن العدم، إذ العدم فقد، والفاقد لا يعطى شيئاً، بل هو ناش من إيجاده تعالى وهو عين الوجود.

ومن جملة شبهاتهم: أنهم يقولون على قاعده تطور الأنواع وخروج بعضها من بعض: إن كل نوع متولد من نوع آخر، فالإنسان متولد من الحيوان كما تشهد الآثار الحفريه على أنه متولد من القرده، مع أن الإلهيين اعتقدوا بأن الله خلق كل واحد من الأنواع على حده.

واجيب عنه: بأن فرضيه التطور على فرض صحتها فى مورد، لا دليل على عمومها وشمولها؛ لأن تجربه لا تقدر على إثبات القاعده والقانون من دون ضميمه البراهين والعلوم العقليه، فدعوى تطور كل نوع من نوع آخر بمجرد تجربه تولد نوع من نوع، لا دليل عليها.

هذا مضافا إلى أن المكشوف بالآثار الحفريه هو التكامل والتطور فى ناحيه من النواحي كالأعضاء أو الصفات فى نوع، لا تولد نوع من نوع؛ ولذلك قال العلامة الطباطبائى - قدس سره - : «ولم يعثر هذا الفحص والبحث على غزارة وطول زمانه على فرد نوع كامل متولد من فرد نوع آخر على أن يقف على نفس التولد دون الفرد والفرد وما وجد منها شاهدا على التغيير التدريجى فإنما هو تغيير فى نوع واحد بالانتقال من صفة لها إلى صفة اخرى لا يخرج بذلك عن نوعيته والمدعى خلاف ذلك» (١).

وقال فى موضع آخر: «إن التجارب لم يتناول فردا من أفراد هذه الأنواع تحول إلى فرد من نوع آخر كقرده إلى إنسان، وإنما يتناول بعض هذه الأنواع من حيث خواصها ولوازمها وإعراضها - إلى أن قال - : فالحقيقه التى يشير إليها القرآن الكريم من كون الإنسان نوعا مفصولا عن سائر الأنواع غير معارضه

ص: ٩١

والأضعف منه هو دعوى منافاه قاعده تطور الأنواع للاعتقاد بالمبدأ المتعال ، فإن التطور والتكامل على فرض صحته في الأنواع يكون بنفسه آيه لوجود المبدأ المتعال ؛ لانه يحتوى نظما وانسجاما خاصا لا- يمكن أن يتحقق بدون وجود ناظم حكيم ذى شعور.

هذا مضافا إلى أن النظام المتطور أيضا من الممكنات التي يستحيل أن تكون موجوده بدون الانتهاء إلى الواجب المتعال ، ويشهد له أن كثيرا من المعتقدين بفرضيه تطور الأنواع كانوا من المعتقدين بالله تعالى.

ومن جمله شبهاتهم : أنهم يقولون : بأن المادة أزليه وأبدية وباصطلاح الموحدين هي واجب الوجود. فلا حازه إلى سبب وعله خارجيه.

واجيب عن ذلك : أولا : بأن الدليل التجريبي الذى لا يحكى إلا عن موارد التجربه لا يقدر على حل المسأله الفلسفيه وهى أن المادة هل تكون أزليه وأبدية أم لا ؛ لأن السابق واللاحق خارجان عن دائره التجربه وحيطتها.

وثانيا : أن الثابت فى العلوم الطبيعیه هو إمكان تبديل العناصر الأوليه البسيطة باصطلاح القوم بعضها إلى بعض كتحويل اليورانيوم إلى عنصر الراديوم ومنه إلى الرصاص ، أو تبديل المادة إلى الطاقه والطاقه إلى المادة ، وثبت أيضا أن من الممكن أن يتحول بعض أجزاء الذره إلى جزء آخر كتحويل بروتون أثناء عمليه الذره إلى نيوترون وبالعكس (٢) وهو أحسن شاهد على أن العناصر ، بل المادة والطاقه بما هى عناصر وماده وطاقه لا تكون ذاتيه ، وإلا فلم تتخلف. فهذه بالنسبه إلى المادة عوارض وحيث أن لكل صفه عارضه ، عله

ص : ٩٢

١- الميزان : ج ٤ ص ١٥٤.

٢- راجع فلسفتنا : ص ٣٢٠.

خارجيه ، فهذه العناصر والماده والطاقه عله خارجيه ، فبان أن ذات الماده فى كونها عناصر أو ماده أو طاقه تحتاج إلى سبب خارجى ، فحديث غنى الماده عن العله كذب محض (١).

وثالثا : أن خواص واجب الوجود من كونه عين الفعلية ، فلا- سبيل للقوه والاستعداد والإمكان إليه ، ومن كونه بسيطا مطلقا فلا مجال لتوهم الأجزاء الخارجيه والذهنيه كالجنس والفصل له ، ومن كونه غير مشوب بالعدم فلذا لا يمكن فرض عدمه لا فى السابق ولا فى اللاحق ، وغير ذلك من خواصه لا توجد فى الماده حتى تكون باصطلاح الموحدين واجب الوجود ، فإن الماده إمكانات لا فعليات. ومن شواهدة هو التبدل والتحول الدائم فيها فهى قبل التحول إلى شىء تكون بالنسبه إليه إمكانا استعداديا ، ولا- تكون هى بالفعل ، وإنما صارت هى بعد اجتماع الشرائط والأسباب ، وحيث إن القوه هى فقدان الفعلية فلا تجتمع قوه الشىء مع فعليته فى آن واحد ، فالماده التى تكون قابله للتحول لا تخلو عن القوه والاستعداد فى حال من الاحوال.

وهكذا أن الماده مركبه ، سواء كانت العناصر الأوليه أربعه كما عن الأقدمين من اليونانيين : الماء والهواء والتراب والنار ، أو سبعة بإضافه : الكبريت والزئبق والملح كما عن بعض آخر غيرهم ، أو أزيد إلى أن بلغت إلى اثنين وتسعين ذره - أتم - كما انتهت إليه الفيزياء الحديثه فى اليورانيوم وهو أثقل العناصر المستكشفه إلى الآن ، فرقمه الذرى (٩٢) بمعنى أن نواته المركزيه تشتمل على (٩٢) وحده ، من وحدات الشحنة الموجبه ، ويحيط بها ما يماثل هذا العدد من الإلكترونات ، أى من وحدات الشحنة السالبه (٢).

هذا مضافا إلى أن نفس الذره - أتم - أيضا مركب ؛ لأنها لا تخلو عن الجهات

ص: ٩٣

١- راجع فلسفتنا : ص ١٠٠.

٢- راجع فلسفتنا : ص ٣١٧ - ٣١٩.

الست ، وما لا يخلو عن الجهات الست ، ذو أبعاد ومركب ، وإن لم يمكن تجزئتها بالآلات والأدوات المتعارفه ، وتسميتها بالجزء البسيط الذى لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد ، مسامحه فى الحقيقه ولعلها باعتبار الأدوات الميسوره. فالماده أيما صغرت لا تخلو عن التركيب مطلقا ، ومن المعلوم أن كل مركب محتاج إلى أجزائه وإلى مؤلف تلك الأجزاء ، والواجب غنى عن كل حاجه.

على أن كل جزء من أجزاء المركب مقدم عليه فى الوجود ، إذ المركب يتوقف على أجزائه فى الوجود توقف الكل عليها ، فالمركب يوجد بعد وجود أجزائه وليس له قبل وجود تلك الأجزاء وجود ، مع أن الواجب تعالى ليس بمركب ولا مسبوق بالعدم ، كما أنه ليس بمحدود. وبالجملة أوصاف الماده تتغير مع أوصاف الواجب فلا تليق بأن تسمى واجب الوجود.

ورابعا : بأن الماده إذا كانت استعدادا لقبول التطورات وليست بفعليات ، فسبب صيروره القوه إلى الفعليه : إما عدم - وهو كما ترى - إذ العدم الذى هو لا شىء لا يصلح للتأثير. وإما هو نفسها ، وهو أيضا فاسد ؛ لأنها فى حال كونها قوه فاقده الفعليات ، إذ يستحيل أن تجتمع قوه الأشياء مع فعليتها فى حال واحد ، فانحصر الأمر إلى أن السبب هو غير الماده وهو الله تعالى.

وخامسا : أن ملاك الحاجه إلى العله موجود فى الماده أيضا ، فإنها ممكنه الزوال ، إذ لا يلزم من فرض عدمها محال ، وكل ما لا- يلزم من فرض عدمه محال فهو ممكن الزوال ، ومن المعلوم أن الشىء الذى يمكن زواله ليس بواجب ، بل هو ممكن من الممكنات التى تحتاج فى وجودها إلى الواجب تعالى.

(ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (١).

ص: ٩٤

١- الانعام : ١٠٢.

ومما ذكر يظهر أيضا سخافه ما ذهب إليه الماركسيه ، فإن فرضياتهم مبتنيه على اصول مخدوشه مرّ ضعف بعضها ، كأزليه ماده. ولقد أفاد وأجاد في بيان وهن تلك الاصول ، الشهيد الصدر - قدس سره - في فلسفتنا (١) ، فلا دليل للماديين إلا الوهم والخرص ، كما نص عليه في قوله عزوجل : (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِبَدَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) (٢).

ص: ٩٥

١- راجع أيضا إلى كتاب : نقدي فشرده بر اصول ماركسيسم ، وكتاب : پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک ، وغير ذلك.

٢- الجاثیه : ٢٤.

[متن عقائدالإماميه:]

ونعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتيه الكماليه أنه عادل غير ظالم ، فلا يجور في قضائه ، ولا يحيف في حكمه ، يثيب المطيعين ، وله أن يجازى العاصين ولا يكلف عباده ما لا يطيقون ، ولا يعاقبهم زياده على ما يستحقون ، ونعتقد انه سبحانه لا يترك الحسن عند عدم المزاحمه ، ولا- يفعل القبيح ؛ لأنه تعالى قادر على فعل الحسن وترك القبيح ، مع فرض علمه بحسن الحسن ، وقبح القبيح ، وغناه عن ترك الحسن وعن فعل القبيح ، فلا الحسن يتضرر بفعله حتى يحتاج إلى تركه ، ولا القبيح يفتقر إليه حتى يفعله.

وهو مع كل ذلك حكيم ، لا- بد أن تكون فعله مطابقا للحكمه ، وعلى حسب النظام الأكمل ، فلو كان يفعل الظلم والقبح - تعالى عن ذلك - فإن الأمر في ذلك لا يخلو عن أربع صور :

١- أن يكون جاهلا بالأمر فلا يدري أنه قبيح.

٢- أن يكون عالما به ، ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.

٣- أن يكون عالما به وغير مجبور عليه ، ولكنه محتاج إلى فعله.

٤- أن يكون عالما به وغير مجبور عليه ، ولا- يحتاج إليه ، فينحصر في أن يكون فعله له تشهيا وعبثا ولهوا ، وكل هذه الصور محال على الله تعالى ، وتستلزم النقص فيه ، وهو محض الكمال فيجب أن نحكم أنه منزّه عن الظلم وفعل ما هو قبيح (١).

[شرح:]

(١) يقع الكلام في مقامات :

الأول : في أن العدل صفة فعل أو صفة ذات ، والظاهر من عبارته المصنف أنه صفة ذاته تعالى ؛ لعدّه من الصفات الثبوتية في صدر الفصل الأول من الإلهيات ، ولتصريحه هنا أيضا بأنه من الصفات الثبوتية الكمالية.

ومن المعلوم أن الصفات الفعلية منتزعة عن مقام الفعل ، وخارجه عن الذات ، ومتأخره عنه ، فلا يمكن أن تكون من الصفات الثبوتية الكمالية ، فلزم أن يكون العدل عنده وصفا للذات ، حتى يمكن أن يكون من الصفات الثبوتية الكمالية.

ولكنه ممنوع ؛ لأن العدل الذي هو ضد الظلم محل الكلام ، وهو صفة الفعل لا صفة الذات ، فإنه بمعنى «إعطاء كل ذي حق حقه» وأما العدل بمعنى تناسب الأجزاء واستوائها واعتدالها ، فهو مضافا إلى أنه خارج عن محل الكلام ، لا يليق بجنابه تعالى ، فإنه من أوصاف المركبات ، وعليه فاللازم جعل العدل من صفات الفعل كما ذهب إليه الأكابر ، منهم العلّامة - قدّس الله روحه - حيث قال : والمراد بالعدل هو تنزيه البارئ تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب (١).

نعم يكون منشأه كماله الذاتي ، كسائر صفاته الفعلية ، وإليه يؤول ما حكى عن المحقق اللاهيجي من أن المراد من العدل هو اتصاف ذات الواجب

ص: ٩٧

تعالى بفعل حسن وجميل ، وتنزيهه عن الظلم والقيح ، وبالجملة فكما أن التوحيد كمال الواجب في ذاته وصفاته ، كذلك العدل كمال الواجب في أفعاله (١).

ومما ذكر في العدل من أنه صفة فعله لا صفة ذاته تعالى ، يظهر أن الحكمه بناء على أنها بمعنى إتقان الفعل واستحكامه ، أيضا من

صفات الفعل ، باعتبار اشتماله على المصلحه ، فهو تعالى حكيم في أفعاله. نعم أنها من صفات الذات بناء على أن المراد منها هو العلم والمعرفه بالأشياء ومواضعها اللائقه بها (٢).

الثاني : في استحقاق المثوبه والعقاب : ولا يخفى أن الظاهر من المصنف هو أن الإثابه على الطاعات مقتضى العدل ، والإخلال بها ظلم ، بخلاف مجازاه العاصين فإنه عبر فيه بقوله : وله أن يجازى العاصين ، وذلك لما هو المسلم عندهم من أن ترك عقاب العاصي جائز ؛ لأنه من حق المعاقب والمجازى.

وفيه أولا : أن الإثابه على الطاعات من باب التفضل دون الاستحقاق ، إذ العبد وعمله كان لمولاه ، فلا يملك شيئا حتى يستحق به الثواب عليه تعالى ، هذا مضافا إلى أن حق المولى على عبده أن ينقاد له فى أوامره ونواهيه ، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضا. اللهم إلا أن يقال : بأن الله سبحانه وتعالى ، اعتبر من باب التفضل عمل العباد ملكا لهم ، ثم بعد فرض مالكيتهم لعملهم ، جعل ما يشبههم فى مقابل عملهم ، أجرا له ، والقرآن ملئ من تعبير الأجر على ما أعطاه الله تعالى فى مقابل الأعمال الصالحه ، وقد قال الله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ) (٣) ، فبعد التفضل المذكور واعتبار مالكيتهم يستحقون الثواب بالاطاعه ، وبقيه الكلام فى محله (٤).

ص : ٩٨

١- سرمایه ایمان : ص ٥٧ - ٥٩.

٢- راجع أنوار الهدى : ص ١١٢ - شرح التجريد : ص ١٨٥.

٣- التوبه : ١١١.

٤- راجع تعليقه المحقق الاصفهانی على الكفايه : ج ١ ص ٣٣١.

وثانيا : أن ترك عقاب العاصين فى الجملة لا كلام فيه ؛ لأنه من باب الفضل والعفو ، وأما بالجملة فلا ، لاستلزامه لغويه التشريع والتقنين ، وترتيب الجزاء على العمل (١) ، ولتضييع حقوق الناس بعضهم على بعض ، فتأمل.

الثالث : فى معنى العدل : ولا يخفى عليك أن العدل فى الامور - كما فى المصباح المنير - هو القصد فيها وهو خلاف الجور ، ويقرب منه معناه المعروف من أن العدل هو إعطاء كل ذى حق حقه ، وظاهره هو اختصاصه بما إذا كان فى البين حق ، وألا فلا مورد له ، فإعطاء الفضل والنعم ، مع تفضيل بعض على بعض ، لا ينافى العدالة ولا يكون ظلما ، إذ الذين أنعم عليهم لا حق لهم فى التسوية حتى يكون التبعيض بينهم منافيا للعدالة ، نعم لا بد أن يكون التفضيل والتبعيض لحكمه ومصلحه ، وهو أمر آخر ، فإذا كان ذلك لمصلحه فلا ينافى الحكمه أيضا ، فالتسوية بين الناس من دون استحقاق التسوية ليست بعدل ، كما أن التسوية فى خلقه الموجودات ، من دون اشتغالها على المصلحه ليست بحكمه ، وبالجملة فالعدل هو إعطاء كل ذى حق حقه ، والحكمه هو وضع الشىء فى محله ، والنسبه بينهما هو العموم والخصوص مطلقا ، فإن الحكمه بالمعنى المذكور صادق على كل مورد من موارد صدق العدل بخلاف العكس. إذ الموارد التى ليس فيها حق فى البين ومع ذلك تشتمل على المصلحه ، تكون من موارد صدق الحكمه دون صدق العدل.

نعم قد يستعمل العدل بمعنى الحكمه فىكون مرادفا لها ولعل منه قول مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - : «ولعدله فى كل ما جرت عليه صروف قضائه» (٢).

الرابع : فى مرجع العدل والحكمه ولا يذهب عليك أن مرجع العدل والحكمه

ص : ٩٩

١- راجع تفسير الميزان : ج ١٥ ص ٣٥٦.

٢- نهج البلاغه لفيض الاسلام ، خطبه / ٢٠٧.

إلى أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن. إذ تقيح الحق وعدم إعطاء كل ذي حق حقه ظلم وقبيح ، كما أن وضع الشيء في غير محله عبث وقبيح ، فمن لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن ، يعدل في حقوق الناس ، ويكون حكيما في جميع أفعاله.

ثم الدليل على أنه لا- يفعل القبيح ولا- يترك الحسن ، هو ما أشار إليه المصنف - قدس سره - من أنه تعالى محض الكمال وتمامه ، وحاصله أن القبيح لا يناسبه ولا يليق به ، وقاعده السنخيه بين العله والمعلول ، تقتضى أن لا يصدر منه تعالى إلّا ما يناسب ذاته الكامل والجميل ، وإلّا لزم الخلف في كونه محض الكمال وهو محال ، وأيضا تحقق القبيح والظلم من دون داع وعله محال ؛ لأنّ الداعى إلى فعل القبيح ، إما الحاجه أو الإيجابار عليه والعجز عن تركه أو الجهل ، بالقبح ، أو العبث ، وكلها منتفيه في ذاته تعالى ، بعد وضوح كونه كاملا مطلقا ، وغنيا عن كل شيء ، وقادرا على كل شيء ، وغير مرید إلّا المصلحه ، فتحقق القبيح بعد عدم وجود الداعى والعله يرجع إلى وجود المعلول بدون العله ، وهو واضح الاستحاله.

وعليه فلا حاجه في إثبات العدل والحكمه إلى قاعده التحسين والتقيح وإن كانت تلك القاعده صحيحه محكمه ، ويطرب عليها المسائل المهمه الكلاميه : كوجوب معرفه المنعم وشكره ، ولزوم البعته ، وحسن الهدايه ، وقبح الإضلال. والمسائل الاصوليه : كقبح العقاب بلا بيان ، وقبح عقاب القاصرين ، وقبح تكليف ما لا يطاق وغير ذلك.

ولكن ذهب أكثر علماء الإماميه والمعتزله إلى الاستدلال بتلك القاعده لإثبات العدل ، وسيأتى - إن شاء الله - تقريها وما قيل أو يقال حولها.

وكيف كان فالاستدلال بما أشار إليه المصنف أولى من الاستدلال بتلك القاعده ؛ للاختصار ، ولكونه أبعد عن الإشكال والنقض والإبرام ، هذا مضافا

غير أن بعض المسلمين (١) جوز عليه تعالى فعل القبيح تقدست أسماؤه فجوز أن يعاقب المطيعين ، ويدخل الجنة العاصين بل الكافرين ،

[شرح:]

إلى ما أشار إليه الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - من أن الحكماء يعتقدون بأنه تعالى عادل في أفعاله ، ولكن لا يستندون فيه إلى قاعده الحسن والقبح التى يكون فيها نوع من تعيين التكليف والوظيفه لله تعالى (٢) وإن أمكن أن يقال :

إن معنى الوجوب العقلى فى أمثال القاعده ليس إلّا ادراك العقل للضروره ، كضروره ثبوت الحسن لعنوان العدل ، أو ثبوت القبح لعنوان الظلم ؛ لكون العنوانين عله تامه لهما ، وكشف المناسبات ، كما مرت الإشاره إليه سابقا ، فالقاعده لا تشتمل على التكليف والوظيفه حتى لا يليق تعيين التكليف بالنسبه إليه تعالى ، ولعل إليه يشير ما فى شرح الأسماء الحسنى ، حيث قال : فإذا اعترفت بعقلية حسن الإحسان وممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفه الكمال أو موافقه الغرض ، لزمكم الاعتراف بعقلية بمعنى ممدوحية فاعله عند الله ، إذ كل ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصحيح بالضروره أو بالبرهان الصحيح فهو ممدوح ، أو مذموم فى نفس الأمر ، وإلّا لتعطل العقل ، ولتطرق الطريقه السوفسطائية ، وكل ما هو ممدوح أو مذموم فى نفس الأمر فهو ممدوح أو مذموم عند الله ، وإلّا لزم جهله بما فى نفس الأمر ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا (٢).

فما أدركه العقل من حسن العدل وقبح الظلم وممدوحية فاعل الأول ومذموميه فاعل الثانى معلوم للحق المتعال ومن المعلوم أنه تعالى لا يفعل إلّا على ما اقتضاه علمه ، فلا يفعل القبيح ولا يترك الحسن.

(٢) هم الأشاعره الذين خالفوا مع المعتزله فى مسائل ، منها : مسأله

ص: ١٠١

١- شرح الأسماء الحسنى : ص ١٠٧.

٢- كتاب عدل إلهى : ص ١٠.

التحسين والتقييح العقليين فإنّ الطائفه الاولى ذهبوا إلى نفي التحسين والتقييح العقليين ، وتبعوا في تلك المسأله وغيرها عن شيخهم على بن اسماعيل الأشعري ، ومن ثم سموا بالأشاعره ، وينتهى نسب على بن اسماعيل إلى أبى موسى الأشعري ، وكان على بن اسماعيل من تلامذه أبى على الجبائي المعتزلي ، وتوفى ببغداد حوالي سنه ٣٢٤ وقيل غيرها (١).

ولكن الإماميه والمعتزله ذهبوا إلى إثبات تلك القاعده ، وكيف كان حيث إن هذه المسأله تكون من أهم المسائل الكلاميه ويبنى عليها المسائل الكلاميه وغيرها فالأولى هو ملاحظه المسأله في كلمات الأعظم والأكابر من القدماء والمتأخرين ، حتى يتضح مراد المثبت والنافى وأدلتهم.

كلمات الأكابر حول مسأله

التحسين و التقييح

ألف : قال الشيخ المفيد - قدس سره - : اقول : إن الله عزوجل عدل كريم ، خلق الخلق لعبادته وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته وعمهم بهدايته ، بدأهم بالنعم وتفضل عليهم بالإحسان ، لم يكلف أحدا إلّا دون الطاقه ولم يأمره إلّا بما جعل له عليه الاستطاعه ، لا- عبث في صنعته ، ولا- تفاوت في خلقه ، ولا- قبيح في فعله ، جل عن مشاركه عباده في الأفعال ، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال ، لا يعذب أحدا إلّا على ذنب فعله ، ولا يلوم عبدا إلّا على قبيح صنعته ، لا يظلم مثقال ذره ، فإن تك حسنه يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما ، وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامه وبه تواترت الآثار عن آل محمّد صلى الله عليه وآله.

ص: ١٠٢

١- إحقاق الحق : ج ١ ص ٧٨ و ص ١١٨.

وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلّا ضرارا منها وأتباعه ، وهو قول كثير من المرجئه (١) ، وجماعه من الزيديه والمحكمه (٢) ، ونفر من أصحاب الحديث ، وخالف فيه جمهور العامه وبقايا ممن عددناه ، وزعموا أن الله تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته وخص بعض عباده بعبادته ، ولم يعمهم بنعمه ، وكلف أكثرهم ما لا يطيقون من طاعته وخلق أفعال جميع بريته وعذب العصاه على ما فعله فيهم من معصيته ، وأمر بما لم يرد ونهى عما أراد وقضى بظلم العباد وأحب الفساد وكره من أكثر عباده الرشاد ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (٣).

ب : قال المحقق نصير الدين الطوسي - قدس سره - فى قواعد العقائد ، فى مقام تبين ما ذهب إليه العدليه من الحسن والقبح العقلين : «فصل - الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح ، وللحسن والقبح معان مختلفه : فمنها أن يوصف الفعل الملائم أو الشىء الملائم بالحسن وغير الملائم بالقبح ، ومنها أن يوصف الفعل أو الشىء الكامل بالحسن والناقص بالقبح ، وليس المراد هنا هذين المعنيين .

بل المراد بالحسن فى الأفعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذما أو عقابا ، وبالقبح ما يستحقهما بسببه .

وعند أهل السنه ليس شىء من الأفعال عند العقل بحسن ولا بقبيح ، وإنما يكون حسنا أو قبيحا بحكم الشرع فقط . وعند المعتزله أن بديهه العقل تحكم

ص : ١٠٣

١- الذين يعتقدون بأن مع الايمان لا تضر المعصيه ، وسمّوا بالمرجئه لاعتقادهم بأن الله أرجى تعذيبهم إى آخره عنهم وبَعده أو لاعتقادهم بأن أهل القبله كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالايمان ، مع رجاء المغفره لجميعهم (راجع كتاب مولى على الرازى ص ٤٥ المطبوع فى أواخر كتاب منتهى المقال وكتاب فرق الشيعه ، ص ٢٧ طبع النجف).

٢- وفى الملل والنحل للشهرستانى : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين على - عليه السلام - ... ج ١ ص ١١٥ .

٣- أوائل المقالات : ص ٢٤ - ٢٥ .

يحسن بعض الأفعال ، كالصدق النافع والعدل ، وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار ، والشرع أيضا يحكم بها فى بعض الأفعال ، والحسن العقلى ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم ، والقبيح العقلى ما يستحق به الذم ، والحسن الشرعى ما لا يستحق به العقاب ، والقبيح ما يستحق به ، وبإزاء القبح ، الوجوب ، وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ، ويقولون : إن الله تعالى لا يخل بالواجب العقلى ، ولا يفعل القبيح العقلى البتة ، وإنما يخل بالواجب ويرتكب القبيح جاهل أو محتاج ، واحتج عليهم أهل السنه بأن الفعل القبيح كالكذب مثلا ، قد يزول عند اشتماله على مصلحه كليه عامه ، والأحكام البديهييه ككون الكل أعظم من الجزء لا يمكن أن يزول بسبب أصلا» (١).

ج : قال العلامة الحلى - قدس سره - فى شرحه عليها ، المسمى بكشف الفوائد : «ف عند الأشاعره أنه لا حسن ولا قبح عند العقل ، بل الحسن ما أسقط الشارع العقاب عليه ، والقبيح ما علق الشارع العقاب بفعله ، وليس للفعل صفه باعتبارها يكون حسنا أو قبيحا ، وإنما الحسن والقبيح بجعل الشارع ، فكل ما أمر به فهو حسن ، وكل ما نهى عنه فهو قبيح .

وقالت المعتزله : إن من الأشياء ما هو حسن فى نفسه ، لا- باعتبار حكم الشارع ، ومنه ما هو قبيح فى نفسه لا بحكم الشارع ، والفعل الحسن يشتمل على صفه تقتضى حسنه ، وكذا القبيح ، وبعضهم عللها بذوات الأفعال لا بصفاتهما ، وجعلوا الشرع كاشفا عما خفى منها ، لا سببا فيهما ، فمن الأشياء ما يعلم بضروره العقل حسنه أو قبحه ، كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، وحسن الاحسان وقبح الظلم ، ومنها ما يعلم حسنه وقبحه عقلا بالنظر والاستدلال ،

ص: ١٠٤

كقبح الصدق الضار ، وحسن الكذب النافع ، ومنها ما لا يستقل العقل به فيحتاج إلى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرائع وقبح تركها ، والأولان حسنها وقبحهما عقلي ، والأخير شرعي ، بمعنى أنه كاشف .

والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به ذما ، ويدخل تحته الواجب العقلي ، والمندوب ، والمباح ، والمكروه ، والقبيح العقلي ما يستحق فاعله به الذم وهو الحرام لا غير ، والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب ، والقبيح ما يستحق به ، وبإزاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ، فالأول عقلي والأخير شرعي ، واحتجوا بأن الضرورة قاضيه بقبح الظلم وحسن العدل ، ولأنهما لو كانا شرعيين ، لجاز إظهار المعجزه على يد الكذاب ، فيتنفى الفرق بين النبي والمنتبي ، ولأنهما لو كانا شرعيين لما قبح من الله شيء فجاز الخلف في وعده وووعيده ، وانتفت فائده التكليف ، ولأنهما لو كانا شرعيين لم تجب معرفه ولا النظر عقلا ، فيلزم إفحام الأنبياء ، قالوا : ويمتنع من الله تعالى أن يفعل قبيحا أو يخل بواجب ؛ لأدنى حكمته تنافى ذلك فإن فاعل القبيح والمخل بالواجب ، إما أن يفعل ذلك مع علمه أو لا ، والثاني جهل ، والله تعالى منزه عنه ، والأول يلزم منه إما الحاجه أو السفه ، وهما هما منتفیان عنه تعالى .

اعترضت الأشاعره بأن القبيح لو كان عقليا ، لما اختلف حكمه ، ولما جاز زواله ، والتالي باطل فالمقدم مثله ، بيان الشرطيه : إن الأحكام الضروريه لا يمكن تغييرها ، وأن كون الكل أعظم من الجزء ، لا يمكن زوال الحكم به بسبب أصلا ، وبيان انتفاء التالى ، أن الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحه عامه ، ولو كان قبحه بديها لما زال .

والجواب المنع من زواله فإن هذا الكذب حسن ، لا باعتبار كونه كذبا ، بل باعتبار اشتماله على المصلحه ، وقبحه من حيث هو كذب لا يزول . ويتعين ارتكاب الحسن الكثير ، وإن اشتمل على قبح يسير ، كما أن من توسط أرضا

مغصوبه يجب عليه الخروج عنها ، وإن كان غصبا ؛ لاشتماله على أقل الضررين - إلى أن حكى جواب الحكماء عن ذلك ، وقال : - قال الحكماء : للنفس الناطقه قوه نظريه ، وهى تعقل ما لا يكون من أفعالنا واختيارنا ، وقوه عمليه ، وهى تعقل ما يكون من أفعالنا واختيارنا ، والعقل النظرى الذى يحكم بالبديهيات من كون الكل أعظم من الجزء ، لا يحكم بحسن شىء من الأفعال ولا بقبحه ، وإنما يحكم بذلك العقل العملى الذى يدبر مصالح نوع الإنسان وأشخاصه ، ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين ، كما يقولون فى الكذب المشتمل على المصلحه العامه. لا إذا خلا عنها ، ويسمون ما يقضيه العقل العملى من الأحكام المذكوره ، إذا لم يكن مذكورا فى شريعته من الشرائع بأحكام الشرائع غير المكتوبه وهى الأحكام الثابته فى كل الشرائع ، كالحكم بأن الانصاف والاحسان حسن ، ويسمون ما ينطق به شريعته من الشرائع - وهى الأحكام المختصه بشريعته دون اخرى - بأحكام الشرائع المكتوبه» (١).

د : قال فى التجريد : «وهما عقليان ، للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم ، من غير شرع ، ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ، ولجواز التعاكس ، قال الشارح العلامه - قدس سره - فى توضيحه : وتقرير الأول بأنهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا لا شرعا ولا عقلا ، والتالى باطل إجماعا ، فالمقدم مثله.

بيان الشرطيه : إنه لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلا ، لم نحكم بقبح الكذب ، فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، فإذا أخبرنا فى شىء أنه قبيح لم نجزم بقبحه ، وإذا أخبرنا فى شىء أنه حسن لم نجزم بحسنه ؛ لتجوز الكذب ، وتقرير الثانى بأنه يجوز أن يكون امم عظيمه يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم ، ودم من أحسن إليهم ، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك» (٢).

ص: ١٠٦

١- كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد : ص ٦٤ - ٦٥.

٢- شرح التجريد : ص ١٨٦.

ويستفاد من كلماتهم امور :

١- إن محل النزاع فى الحسن والقبح العقليين بين العدلية والأشاعره وغيرهم من أهل الخلاف هو حكم العقل باستحقاق فاعل العدل للمدح ، وباستحقاق فاعل الظلم للذم ، كما صرح به الخواجه نصير الدين الطوسى ، والعلامة الحلى - قدس سرهما - ، فالعدل والعدل المعترله أثبتوه ، بخلاف الأشاعره وأما حسن الملائم وقبح المنافر ، أو حسن الكامل وقبح الناقص ، من معانى الحسن والقبح ، فلا خلاف فيه ، بل كلهم اتفقوا على حكم العقل بهما ، ومما ذكر يظهر ما فى دلائل الصدق ، من أن هذا التفصيل مما أحدثه المتأخرون من الأشاعره تقليلا للشناعه (١) ؛ لأن عبارته المحقق الطوسى والعلامة كافيه لإثبات التفصيل المذكور.

٢- ذهب الإماميه والمعتزله على ما فى كشف الفوائد ، إلى أن حكم العقل فى ذلك بديهي فى بعض الأفعال كحسن الصدق النافع ، والإحسان والعدل ، وقبح الكذب الضار والإساءه والظلم ، ونظرى فى بعض آخر كقبح الصدق الضار ، أو حسن الكذب النافع ، كما أنه لا حكم له فى قسم ثالث من الأفعال كالعباديات والمخترعات الشرعيه ، بل يحتاج فى تشخيص حسنها أو قبحها إلى الشرع الكاشف عنهما ، فدعوى الحسن والقبح العقليين بلا واسطه الشرع فى بعض الأفعال لا جميعها.

٣- استدلال الإماميه والمعتزله بامور : منها بدهاه حكم العقل بهما ، ومنها أنه لو لم يكونا عقليين لزم التوالى الفاسده ، من انتفاء الفرق بين النبى والمنتبى ، ومن عدم قبح صدور شىء منه تعالى ، ومن افحام الأنبياء ، ومن عدمهما رأسا مع أن

ص: ١٠٧

١- دلائل الصدق : ج ١ ص ١٨١.

الخصم لا يلتزم بهذه اللوازم الفاسده.

٤- استدلال الأشاعره على نفي الحكم العقلى فى التحسين والتقييح بأن الأحكام الضرورية لا تتغير ولا تتبدل ، كحكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء وليس الحكم بحسن الصدق وقبح الكذب كذلك ؛ لأن الكذب قد يستحسن ، كما إذا اشتمل على مصلحه عامه والصدق قد يستقبح ، كما إذا اشتمل على مفسده عامه. هذا مضافا إلى استدلالهم بالدليل السمعى كما سيأتى.

اجيب عن استدلال الأشاعره على نفي الحكم العقلى بأجوبه :

(أحدها): ما عن المتكلمين وحاصله هو منع التبدل والتغير ، حيث إن للكذب النافع حيثيتين يكون الكذب باعتبار أحدهما حسنا ، وهو اشتماله على المصلحه ، وبالعبار الآخري قبيحا ، وهو كونه خلاف الواقع وكذبا ، وحيث كان جانب الحسن غالبا على جانب القبح ، فاللازم هو ارتكاب الكذب النافع ، وإن اشتمل على قبح يسير فقبحه لا يزول ولا يتغير ، بل يزاحمه مصلحه غالبه.

وفى هذا الجواب نظر ؛ لأن قبح الكذب بعد اشتماله على المصلحه الغالبه ، لا يبقى على الفعلية ، وكفى ذلك فى التبدل والتغير ، هذا مضافا إلى أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين لعنوان الصدق والكذب ؛ لأنهما من الامور التى تختلف بالوجوه والاعتبارات ، فلا يحمل الحسن والقبح عليهما إلا بتوسيط عنوان ذاتى آخر ، فالحسن والقبح ذاتى لذلك العنوان ، وعرضى لعنوان الصدق والكذب ، والعنوان الذاتى كالعادل فى القول ، لا يصدق بالفعل على الصدق ، إلا إذا كان خاليا عن جهه المفسده الفعلية ، أو كالظلم فى القول لا يصدق عليه بالفعل إلا عنوان الظلم فلا يكون إلا قبيحا

ص: ١٠٨

ومذموما ، كما أنه إذا اشتمل الكذب على جهة المصلحه الفعلية لا- يصدق عليه بالفعل إلّا عنوان العدل فلا يكون إلّا حسنا وممدوحا ؛ لأن الصدق والكذب من الامور التي تختلف بالوجوه والاعتبارات ، وليس الحسن والقبح ذاتيين لهما والمفروض أن العنوان الذاتى واحد وليس بمتعدد إذ الصدق مثلا اما عدل أو ظلم ، فأين اجتماع الحسن والقبح ، حتى يلتزم ببقائهما وعدم زوالهما.

(وثانيها): ما ذهب إليه بعض الأعاظم ، كالمحقق اللاهيجى (1) والمحقق السبزوارى من منع التغير فى ناحيه الحكم العقلى ومن انحصار الاختلاف والزوال فى ناحيه الموضوع ، وتقريبه أن عناوين الأفعال بالنسبه إلى الحسن والقبح على ثلاثه أقسام :

الأول : ما هو عله للحسن والقبح ، كالعدل والظلم ، فإنهما فى حد نفسيهما محكومان بهما من دون حاجه إلى اندراجهما تحت عنوان آخر ، فالحسن والقبح ذاتيان لهما ، لا يقال : لا مصداق لهما ؛ لأن جميع الأفعال الخارجيه تتغير بالوجوه والاعتبارات ؛ لانا نقول ليس كذلك ؛ لأن مثل إطاعه الله تعالى أو شكر المنعم أو دفع الضرر المحتمل أو تصديق النبى والولى لا تنفك عن الحسن. كما أن مثل مخالفه الله تعالى فى أوامره ونواهيه أو كفران نعمته لا- تنفك عن القبح. وليس ذلك إلّا لعدم اختلافها بالوجوه والاعتبارات ، فهذه الامور من مصاديق العدل أو الظلم فى جميع الأحوال ، ولذا لا تنفك عن الحسن أو القبح فتدبر جيدا.

الثانى : ما هو مقتضى لهما كالصدق والكذب ، فإنهما لو خليا وطبعهما مندرجان تحت عنوان العدل والظلم ، وباعتبارهما يتصفان بالحسن والقبح ، وحيث إن توصيفهما بهما من جهة اندراجهما تحت العناوين الحسنه والقبيحه يسمى الحسن والقبح فيهما بالعرضيين.

ص: ١٠٩

الثالث : ما لا عليه ولا اقتضاء له بالنسبة إلى الحسن والقبح كالضرب فهو لا يتصف بهما ما لم يترتب عليه مصلحة أو مفسده ، فإذا ترتب عليه مصلحة التأديب كان حسنا باعتبار اندراجه تحت عنوان العدل ، وإذا ترتب عليه مفسده ، كالتشفي والتجاوز كان قبيحا باعتبار اندراجه تحت عنوان الظلم وإذا لم يترتب عليه شيء كضرب الساهي أو النائب فلا يتصف بهما.

فإذا عرفت ذلك ، فاعلم أن حسن الأشياء وقبحها على أنحاء ، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا أبدا ، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا أبدا ، أي أنه ما دام عنوان العدل صادقا فهو ممدوح ، وما دام عنوان الظلم صادقا ، فهو مذموم ، وأما ما كان عرضيا ، سواء كان مقتضيا لهما أم لا فإنه يختلف بالوجه والاعتبارات ، فمثلا الصدق أو الضرب ، إن دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحا ، وإن دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحا ، ولكن الاختلاف في ناحيه الموضوع لا- في ناحيه الحكم ، بعد ما عرفت من أن اتصاف الأفعال بهما ، فيما إذا لم تكن عله لهما باعتبار اندراجهما في العناوين الحسنه أو القبيحه الذاتيه ، وأما الحكم بحسن العدل وقبح الظلم فهو ثابت ، ولا تغير فيه ، فالتغير في الموضوعات فإنها قد تكون مصداق العدل فيتصف بالحسن وقد تكون مصداق الظلم فتتصف بالقبح فلا تغفل.

(وثالثها): ما أفاده بعض المحققين من أن الموضوع في قولنا الصدق حسن ، ليس مطلق الصدق ، بل الصدق المقيد بقيد المفيد ، وحمل الحسن على مطلق الصدق من المشهورات التي لا- تكون برهانا ، بل لا- يفيد إلّا لنا ؛ لأن الحسن ليس محمولا على الصدق ذاتا بما هو صدق ، بل يحتاج إلى حد وسط ، وهو كونه مفيدا بحال المجتمع ، فهذا التعليل يعمم ويخصص ، فكل شيء يفيد بحال المجتمع ولو كان هو الكذب حسن ، وكل شيء يضر بحال المجتمع ولو كان هو الصدق قبيح ، فالموضوع الأصلي للحسن أو القبح هو المفيد أو المضر للمجتمع

والحكم فى مثلهما ثابت ولا تبديل ولا تغير فيه ، وبه يظهر أن الاصول الأخلاقية أو المحسنات والمقبحات العقلية اصول ثابتة ، لا تتغير ولا تتبدل ، وتوهم نسيه هذه الاصول كما ذهبت إليه الماركسيه سخياف جدا وبالجملة لا تغيير فى ناحيه التحسين والتقييح الذاتيين .

ولكن الجواب الثانى أولى من هذا الجواب فإن ظاهره هو اختصاص الحكم العقلى بالتحسين والتقييح الذاتيين ، دون العرضيين ، مع أن قضيه الصدق حسن ، ما لم تنضم إليها جهه القبح صحيحه بحكم العقل ؛ لكونه عدلا فى القول ، حيث إن حق السامع والمخاطب ، هو إلقاء الكلام المطابق للواقع له ، فالقاء الكلام الصدق عدل فى القول ، ولو لم يكن مفيدا للمجتمع ، نعم يعتبر فى صدق العدل عليه عدم انضمام جهه القبح إليه فالصدق ما لم ينضم إليه جهه القبح مقتض للحسن ؛ لصدق العدل عليه ، والعدل يكفى للتوسط ، ولا حاجه إلى قيد الإفاده ، كما أنه إذا انضم إليه جهه القبح صار ظلما ، والكذب بالعكس ، فالتحسين والتقييح فى مثل الصدق والكذب يكونان عرضيين ويختلفان باختلاف الوجوه والاعتبارات ، فلا وجه لانحصار الحكم العقلى فى التحسين والتقييح الذاتيين ؛ لأن الصدق ولو لم يكن مفيدا حسن عقلا ؛ لكونه مصداقا للعدل ، والكذب ولو لم يكن مضرا قبيح عقلا ؛ لكونه خلاف الواقع فلا حاجه فى تحسين الصدق وتقييح الكذب إلى قيد الإفاده أو الاضرار ، نعم يحتاج إليهما فى التحسين والتقييح الذاتيين بناء على مدخليتهما فى الموضوع الأصلى والعنوان الذاتى .

ثم إن الموضوع الأصلى للحسن والقبح كما عرفت هو عنوان العدل والظلم اللذين هما من العناوين الذاتيه الحسنه والقبيحه ، ولذا لا يتغير حكمهما وأما الصدق المفيد والكذب المضر فهما باعتبار كونهما مصداقين للعدل والظلم مشمولان للحسن والقبح ، وليس من العناوين الذاتيه ، ولذا يمكن أن يكون

صدق مفيدا بحال مجتمع ، ومع ذلك لا يكون عدلا ؛ لكونهم محاربين مع الإسلام والمسلمين مثلا.

ثم إن ثبات الاصول الأخلاقية وعدم نسبيتها يكفيها التحسين والتقيح الذاتيين فى العناوين الذاتيه الحسنه والقبیحه ، كقولنا :
العدل حسن والظلم قبیح.

(ورابعها): ما عن أكثر الحكماء من أن قضیه الحسن والقبح من أحكام العقل العملی التي تتغير بحسب تغير المصالح والمفاسد والوجوه والاعتبارات ، ولا ضمیر فيه ، وإنما الثابت هو حکم العقل النظرى فالتغير فى مثل الصدق حسن والكذب قبیح لا ینافى عقلیه الأحكام ؛ لعدم اختصاص الأحكام العقلیه بالضروریات التي یدرکها العقل النظرى ، ولا تغییر ولا تبديل فیها. فقد أشار إليه العلامة - قدس سره - تبعا للخواجه نصیر الدین الطوسی - قدس سره - وأوضحه المصنف - قدس سره - فى کتاب منطقہ حيث قال فى المنطق عند عدّ أقسام المشهورات : « ۲ - التأديبات الصلاحيه وتسمى المحمودات والآراء المحموده ، وهى ما تطابقت علیها الآراء من أجل قضاء المصلحه العامه للحکم بها ، باعتبار أن بها حفظ النظام ، وبقاء النوع ، كقضیه حسن العدل ، وقبح الظلم ومعنى حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم ، وهذا يحتاج إلى التوضیح والبيان فنقول :

إن الانسان إذا أحسن إليه أحد بفعل یرائم مصلحته الشخصیه ، فإنه یرى فى نفسه الرضا عنه ، فیدعوه ذلك إلى جزائه وأقل مراتبه المدح على فعله ، وإذا أساء إليه أحد بفعل لا یرائم مصلحته الشخصیه ، فإنه یرى فى نفسه السخط علیه فیدعوه ذلك إلى التشفی منه والانتقام ، وأقل مراتبه ذمه على فعله ، وكذلك الإنسان یصنع إذا أحسن أحد بفعل یرائم المصلحه العامه من حفظ النظام الاجتماعی ، وبقاء النوع الانسانى ، فإنه یدعوه ذلك إلى جزائه وعلى الأقل

يمدحه ، ويشنى عليه ، وإن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح ، وإنما ذلك الجزاء لغايه حصول تلك المصلحه العامه التي تناله بوجه (وهكذا في طرف الاساءه) إلى أن قال : وكل عاقل يحصل له هذا الداعي للمدح والذم ، لغرض تحصيل تلك الغايه العامه ، وهذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح والذم. لأجل تحصيل المصلحه العامه ، تسمى الآراء المحموده والتأدييات الصلاحيه ، وهي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء وسبب تطابق آرائهم شعورهم جميعا بما في ذلك من مصلحه عامه.

وهذا هو معنى التحسين والتقييح العقلين اللذين وقع الخلاف في اثباتهما بين الأشاعره والعدليه فنفتهما الفرقة الاولى ، وأثبتتهما الثانيه ، فإذا يقول العدليه بالحسن والقبح العقلين ، يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحموده والقضايا المشهوره ، التي تطابقت عليها الآراء ، لما فيها من التأدييات الصلاحيه ، وليس لها واقع وراء تطابق الآراء.

والمراد من العقل إذ يقولون أن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه ، هو «العقل العملي» ، ويقابله «العقل النظري». والتفاوت بينهما إنما هو بتفاوت المدركات ، فإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم مثل قولهم : «الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقه له بالعمل يسمى ادراكه «عقلا نظريا» وإن كان المدرك مما ينبغي أن يفعل ويؤتى به ، أو لا يفعل ، مثل حسن العدل وقبح الظلم ، يسمى ادراكه «عقلا عمليا».

ومن هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الأمر على من نفى الحسن والقبح ، في استدلالهم على ذلك بأنه لو كان الحسن والقبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم وحكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء ؛ لأن العلوم الضروريه لا تتفاوت ، ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

وقد غفلوا في استدلالهم ، إذ قاسوا قضيه الحسن والقبح ، على مثل قضيه

الكل أعظم من الجزء ، وكأنهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات مع أن قضيه الحسن والقبح من المشهورات بالمعنى الأخص ، ومن قسم المحمودات خاصه ، والحاكم بها هو العقل العملى ، وقضيه الكل أعظم من الجزء من الضروريات الأوليه ، والحاكم بها هو العقل النظرى ، وقد تقدم الفرق بين العقليين ، كما تقدم الفرق بين المشهورات والضروريات ، فكان قياسهم قياسا مع الفارق العظيم ، والتفاوت واقع بينهما لا محاله ، ولا يضر هذا فى كون الحسن والقبح عقليين ، فإنه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم فى مثل هذه القضايا ، فظنوه شيئا واحدا كما لم يفرقوا بين المشهورات واليقينيات ، فحسبوهما شيئا واحدا مع أنهما قسمان متقابلان (١).

وزاد فى الاصول بأن الفارق بين المشهورات والأوليات من وجوه ثلاثه :

الأول - أن الحاكم فى قضايا التأديبات ، العقل العملى ، والحاكم فى الأوليات العقل النظرى.

الثانى - أن القضييه التأديبيه لا واقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء ، والأوليات لها واقع خارجى.

الثالث - أن القضييه التأديبيه لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلّى ونفسه ، ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها ، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق فى الأمر الثانى ، وليس كذلك القضييه الأوليه التى يكفى تصور طرفيها فى الحكم ، فإنه لا بد أن لا يشذ عاقل فى الحكم بها لأول وهله (٢). وحاصل مختارهم أنهم التزموا بالتغير والتبدل ، فى ناحيه الحكم ولكن

ص: ١١٤

١- كتاب المنطق : ص ٣٢٩ - ٣٣١.

٢- كتاب اصول الفقه : ج ١ و ٢ ص ٢٣١ - ٢٣٢ وراجع تعليقه المحقق الاصفهاني قدس سره على الكفايه فى مبحث حجيه الظن : ج ٢ ص ١٢٤.

قالوا: إن ذلك لا يخرج الحكم عن الأحكام العقلية كما توهمه الأشاعرة ، فإن العقل العملي يدبر مصالح نوع الإنسان ، فإذا كان شيء كالصدق ذا مصلحة أدرك حسنه وجعل فاعله مستحقا للمدح ، وإذا اقترن بالمفسده الملزمه الاجتماعيه أدرك قبحه وجعل فاعله مستحقا للذم ، فحكم العقل العملي يتغير بحسب تغير المصالح والمفاسد ، ولا يقاس بالعقل النظري الذى لا تغير فيه ، فالعقلاء يحكمون بالعقل العملي ، بحسن العدل وقبح الظلم باعتبار المصالح والمفاسد النوعيه ، لا بما هو عدل أو ظلم ، فالتغير لا يخرج الحكم عن الحكم العقلي.

وفيه أن الأظهر أن الإنسان لو خلى وعقله المجرد ، يقضى بالبدايه بحسن العدل وقبح الظلم ؛ لكون العدل كمالا لفاعله وملائما ، للغرض من خلقتة والظلم نقصا ومنافرا ، ولا يتوقف حكمه المذكور على تحقق الاجتماع البشرى ، وتطابق آرائهم فإن لقضيه الحسن والقبح واقعا فى نفس الأمر ، وهو كمال العدل وملائمته ونقصان الظلم ومنافرتة ، سواء كان اجتماع أم لا ، وسواء أطبقوا على حسنه أم لا ، وهذا الكمال أو النقص هو الذى يدعو الانسان إلى المدح أو الذم ، كما قاله المحقق اللاهيجي (1) ، ولذا نقول : إن التحسين والتقيح الذاتيين جاريان فى حق الإنسان الأولى ولو كان واحدا ، فإنه يجب عليه بحكم قاعده الحسن والقبح معرفه البارى تعالى ؛ لقبح تضييع حق المولى ، وحسن شكر المنعم ، ويحكم بعقله على وجوب إرسال النبى ، لاهتدائه إلى وظائفه ، وعلى قبح العقاب بلا بيان ، وغير ذلك من الأحكام العقلية البديهيه ، وهذه الاحكام لا تتوقف على وجود الاجتماع ، فضلا عن تطابق آرائهم عليه ، ولها واقع وراء الاجتماع البشرى ، وآرائهم ، وليس ذاك إلّا كمال العدل وملائمته

ص: ١١٥

١- گوهر مراد : ص ٢٤٦.

ونقص الظلم ومنافرته.

نعم إذا تكثر أفراد الإنسان وحصل الاجتماع وتطابق آرائهم على الحسن والقبح لحفظ المجتمع ومراعاتهم ، يصلح هذا التطابق لتأييد ما حكم به العقل.

نعم لا- مانع من ادراج الأحكام البديهيه العقلية فى المشهورات بالمعنى الأعم ، كما عرفت ، وأما ادراجها فى خصوص المشهورات بالمعنى الأخص ، التى لا- واقع لها إلّا تطابق الآراء ، فيه منع ؛ لما مرّ من وجود التحسين والتقبيح العقلين ولو لم يكن اجتماع وتطابق ، وبالجمله قضيه العدل حسن ، والظلم قبيح ، من القضايا الضرورية التى أدركها العقل النظرى بالبدايه لو خلّى وطبعه ، من دون حاجه إلى الاجتماع وآرائهم ، ولها واقع خارجى.

وصرح بذلك جماعه من المحققين كالمحقق اللاهيجى (١) والمحقق السبزوارى - قدّس الله أرواحهم - ولقد أفاد وأجاد المحقق السبزوارى فى شرح الأسماء الحسنى ، حيث قال : وقد يستشكل دعوى الضروره فى القضيّه القائله بأن العدل حسن والظلم قبيح ، بأن الحكماء جعلوهما من المقبولات العامه ، التى هى ماده الجدل ، وجعلهما من الضروريات ، التى هى ماده البرهان ، غير مسموع.

والجواب : إن ضروره هذه الأحكام بمرتبته لا يقبل الانكار ، بل الحكم ببدايتها أيضا بديهي ، غايه الأمر أن هذه الأحكام من العقل النظرى بإعانه العقل العملى ، بناء على أن فيها مصالح العامه ومفاسدها ، وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامه ليس الغرض منه إلّا التمثيل للمصلحه أو المفسده العامتين المعترف فيه قبول عموم الناس لا طائفه مخصوصين وهذا غير مناف لبدايتها ، إذ القضيّه الواحده يمكن أن تدخل فى اليقينيّات والمقبولات من جهتين ، فيمكن

ص: ١١٦

١- سرمايه ايمان : ص ٦٠ - ٦٢ وراجع أيضا آموزش فلسفه : ج ١ ص ٢٣١ - ٢٣٥.

اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين (١).

وهذا في غاية القوه وإن استغربه المحقق الأصفهاني ، وذهب إلى أن حسن العدل وقبح الظلم من المشهورات بالمعنى الخاص (٢) وعليه فالجواب عن شبهه الأشاعره هو ما عرفت في الجواب الثاني ، من أن التحسين والتقييح قد يكونان ذاتيين كحسن العدل وقبح الظلم ، فهما ليسا إلهما من العقل البديهي ولا يختلفان ولا يتغيران ، كسائر الأحكام البديهيه العقلية ، فالظلم باعتبار اشتماله على النقص والمنافره وتضييع حقوق الآخرين ، محكوم بالقبح ، وهكذا العدل باعتبار اشتماله على الكمال والملايمه ومراعاة حقوقهم محكوم بالحسن ، ولا- تبديل ولا- تغير في هذا الحكم ؛ لأن العدل والظلم من العناوين التي تكون محسنه أو مقبحه ذاتا وإليه يؤول قول الشيخ الأعظم الأنصاري - قدس سره - من أن الظلم عله تامه للقبح (٣).

نعم ربما لا يكون بعض العناوين من العناوين المحسنه ، أو المقبحه ذاتا ، فحينئذ يكون الحكم بالحسن أو القبح في مثله عرضيا كاتصاف الصدق بالحسن والكذب بالقبح ؛ لأن الاتصاف المذكور ليس ذاتيا له ، بل باعتبار انطباق عنوان آخر عليه ، وهذا الحكم العرضي يختلف بالوجوه والاعتبارات العارضه ، ولكن التغير في ناحيه المنطبق عليه العنوان لا نفس الحكم العقلي الكلي إذ المتغير في الحقيقه هو المنطبق عليه العدل لا- حكم العدل ، فالتغير من باب تبديل الموضوع - كالمسافر والحاضر - فإن الصدق ما لم تنضم إليه جهه القبح يقتضى الحسن ؛ لكونه مصداقا للعدل في القول ، فإذا انضم إليه جهه القبح

ص: ١١٧

١- شرح الأسماء الحسنی : ص ١٠٧.

٢- نهايه الدرايه في شرح الكفايه : ج ٢ مبحث الظن ص ١٢٥ - ١٢٦.

٣- فرائد الاصول : ص ٦.

يصير مصداقا للظلم ، وأما حسن العدل وقبح الظلم فلا تغير ولا تبدل فيهما أصلا.

ثم لا يخفى عليك أن المصنف أجاب عن هذه الشبهه في الاصول بما يشبه الجواب الثاني وقال في آخر عبارته والخلاصه : إن العدليه لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن أبدا أو بالقبح أبدا حتى يلزم ما ذكر من الإشكال. ولكن امعان النظر في كلامه يقضى بأن مراده من هذا الكلام ليس هو الجواب الثاني ، بل مراده هو الجواب الرابع الذى أوضحه فى كتاب منطقته فحكم العقل بحسن العدل والاحسان أو قبح الظلم والاساءه عنده من باب الآراء المحموده ، وكونه ملائما لمصلحه النوع الإنسانى لا من باب العقل النظرى فتأمل.

وكيف كان فإلى التحسين والتقيح العقليين اشير فى بعض الآيات الكريمه كقوله تعالى : (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (١).

وقوله تعالى : (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (٢).

ثم إن المراد من الحسن هو استحقاق المدح ومن القبح هو استحقاق الذم ، وملاك الحسن فى حسن العدل هو ادراك كمال العدل أو موافقته وملائمته للغرض كما أن ملاك القبح فى قبح الظلم هو ادراك نقص الظلم وعدم موافقته وملائمته للغرض ، كما صرح به المحقق اللاهيجى وغيره (٣).

هذا تمام الكلام فى الحسن والقبح العقليين ، وقد عرفت أن الإماميه أثبتوا العدل لله تعالى والاجتناب عن القبائح عن طرق مختلفه ، ومن جملتها قاعده

ص: ١١٨

١- الرحمن : ٦٠.

٢- ص : ٢٨.

٣- گوهر مراد ص ٢٤٦ وراجع كتاب احقاق الحق : ج ١ ص ٣٣٩ - ٤٢١ وغير ذلك.

وجوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم وما لا- يقدرّون عليه ، ومع ذلك يعاقبهم على تركه ، وجوز أن يصدر منه الظلم والجور والكذب والخداع ، وأن يفعل الفعل بلا حكمه وغرض ولا مصلحه وفائده ، بحجه أنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (٣).

فربّ أمثال هؤلاء الذين صوروه على عقيدتهم الفاسده ، ظالم ، جائر ، سفيه ، لاعب ، كاذب ، مخادع ، يفعل القبيح ، ويترك الحسن الجميل ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

[شرح:]

التحسين والتقييح العقلين ، فالله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ويترتب على هذه القاعده مسائل كلاميه ولذا استشكل الإماميه على الأشاعره ومن تبعهم ، بأنهم لم يتمكنوا من إثبات العدل لله تعالى ، واجتنابه عن القبائح أصلا بعد انكارهم هذه القاعده وإن ذهبوا إلى الاستدلال بالآيات القرآنيه ، الداله على أنه تعالى لا- يظلم ولا يفعل القبيح ؛ لأن احتمال الكذب في الآيات لا- ينسد إلّا بالقاعده المذكوره والمفروض انكارهم اياها فمن أنكر القاعده فلا سبيل له إلى سد هذا الاحتمال ، ومع احتمال الكذب ، كيف يمكن الاعتماد بقوله تعالى في كونه عادلا وأنه لا يفعل القبيح ، ويكون حكيما في أفعاله.

وأیضا أوردوا عليهم بأنهم لم يتمكنوا من إثبات النبوه ، لجواز إظهار المعجزه على يد الكاذب ؛ لعدم قبحه عندهم ، فينتفى الفرق بين النبي والمنتبى ، وبأنه يلزم إفحام الأنبياء ، إذ لا دليل على وجوب النظر والمعرفه ، وبغير ذلك من التوالى الفاسده.

(٣) لعل الأشاعره استدلوا بالآيه الكريمه بدعوى ظهورها في أن إرادته تعالى هي القانون والضابطه ، ولذا لا مجال للسؤال عن إرادته وفعله ما يشاء ولو

كان ظلماً أو خلاف الحكمة بنظرنا فالضابطه هو ما يريد ويفعل ، ولعله لذلك قال القرطبي : إن هذه الآيه قاصمه للقدرية وغيرهم ، ومراده من القدرية هم المعتزله الذين يقولون بالتحسين والتقيح العقليين ، ومراده من غيرهم الإماميه.

وكيف كان فهذا الاستدلال ضعيف فى غايه الضعف ؛ لأن فى الآيه احتمالات اخر فلو لم تكن الآيه ظاهره فى غير ما توهمه الأشاعره فلا أقل من أنه لا دلالة لها فيما ذهب إليه الأشاعره.

ومن الاحتمالات ما ذهب إليه جماعه من المفسرين ، من أن المراد أن الله سبحانه لما كان حكيماً على الاطلاق كما وصف به نفسه فى مواضع من كلامه ، والحكيم هو الذى لا- يفعل فعلاً- إلماً لمصلحه مرجحه ، فلا جرم لم يكن معنى للسؤال عن فعله ، بخلاف غيره ، فإن من الممكن فى حقهم أن يفعلوا الحق والباطل ، وأن يقارن فعلهم المصلحه والمفسده ، فجاز فى حقهم السؤال ، حتى يؤاخذوا بالذم العقلى ، أو العقاب المولوى ، إن لم يقارن الفعل المصلحه (١) وهو المروى عن أبى جعفر محمّد بن على الباقر - عليه السلام - حيث قال جابر : قلت له : يا بن رسول الله ، وكيف لا يسأل عما يفعل؟ قال : لأنه لا يفعل إلماً ما كان حكمه وصواباً ، وهو المتكبر الجبار والواحد القهار. فمن وجد فى نفسه حرجاً فى شىء مما قضى كفر ، ومن أنكر شيئاً من أفعاله جحد (٢) ويؤيده أيضاً ما روى فى الأدعيه المأثوره : اللهم إن وضعتى فمن ذا الذى يرفعنى وإن رفعتنى فمن ذا الذى يضعنى وإن أهلكتنى فمن ذا الذى يعرض لك فى عبدك أو يسألك عن أمره وقد علمت أنه ليس فى حكمك ظلم ولا فى نعمتك عجله وإنما يعجل من يخاف الفوت ، وإنما يحتاج إلى الظلم الضعيف ، وقد تعاليت يا إلهى عن ذلك

ص: ١٢٠

١- راجع الميزان : ج ١٤ ص ٢٩٢.

٢- تفسير نور الثقلين : ج ٣ ص ٤١٩ وهناك روايه اخرى التى سيأتى ذكرها فى ص ١٣٨ من هذه الرساله.

ومنها ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي - قدس سره - من أن الله سبحانه ملك ومالك لكل ، والكل مملوك له محضا ، فله أن يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، وليس لغيره ذلك ، وله أن يسألهم عما يفعلون وليس لغيره أن يسأله عما يفعل .

إلى أن قال : ومن أطف الآيات دلالة على هذا الذى ذكرنا قوله حكاية عن عيسى بن مريم : (إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (٢) حيث يوجه عذابهم بأهم مملوكون له ويوجه مغفرتهم بكونه حكيما إلى أن قال : وأنت خير أن توجه الآيه ، بالملك دون الحكمة ، كما قدمناه يكشف عن اتصال الآيه بما قبلها ، من قوله : (فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (٣).

فالعرش كناية عن الملك ، فتتصل الآيتان ، ويكون قوله : (لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ) بالحقيقه برهانا على ملكه تعالى ، كما أن ملكه وعدم مسؤوليته برهان على ربوبيته ، وبرهان على مملوكيتهم ، كما أن مملوكيتهم ومسئوليتهم ، برهان على عدم ربوبيتهم ، فإن الفاعل الذى ليس بمسئول عن فعله بوجه ، هو الذى يملك الفعل مطلقا (٤) لا محاله ، والفاعل الذى هو مسئول

ص: ١٢١

١- مفاتيح الجنان فى اعمال ليله الجمعة.

٢- المائدة : ١١٨.

٣- الأنبياء : ٢٢.

٤- ولعل وجه ملكيته للفعل على وجه الاطلاق هو أن أفعاله تعالى ليس لها غايه دون ذاته ، هذا بخلاف غيره تعالى فإن غايه فعلهم هو المصالح وعليه فالباعث نحو الفعل فى الله تعالى هو كمال ذاته لا الغير فالفعل الناشئ عن ذاته لا يكون إلّا صوابا فلا مورد للسؤال عنه بخلاف غيره تعالى ، فللسؤال عنهم مجال لتقيد فعلهم بالمصالح.

عن فعله هو الذى لا يملك الفعل ، إلّا إذا كان ذا مصلحة والمصلحة هي التي تملكه وترفع المؤاخذة عنه ، ورب العالم أو جزء من أجزائه هو الذى يملك تدبيره باستقلال من ذاته أى لذاته ، لا بإعطاء من غيره ، فالله سبحانه هو رب العرش وغيره مربوبون له. انتهى وحاصله أنه غير مسئول عن فعله وذلك شاهد كونه مالك للفعل على الاطلاق وهو ليس الّا الرب الذى لا يفعل إلّا لكمال ذاته وعليه فالفعل الصادر عن كمال ذاته لا يكون الّا صوابا فلا مورد للسؤال عنه.

وقال أيضا فى ضمن عبارته : ولا دلالة فى لفظ الآيه على التقييد بالحكمه ، فكان عليهم أن يقيموا عليه دليلا (١).

وفيه أن الآيه مناسبة مع الحكمه أيضا وهى تكفى ، لجواز حملها عليها ، ويؤيده المروى كما عرفت.

ومنها ما ذهب إليه بعض المحققين ، من أن المراد من الآيه الكريمة ، أنه ليس لأحد حق لمؤاخذته ، بل له أن يؤاخذ غيره ، وذلك واضح ؛ لأن كل موجود ليس له من الوجود إلّا منه تعالى ، فإذا كان كذلك فلا يكون لهم حقا عليه تعالى ، وأيضا أن الله تعالى غنى عن خلقه فلا- يصل إليه من مخلوقه نفع ، حتى ثبت لغيره حق عليه ، ويسأل عنه (٢) وحاصله أن السؤال فرع الحق عليه.

وحيث إنه لا- حق لغيره عليه فلا- مورد للسؤال عنه تعالى ، هذا ويمكن أن يقال : إن السؤال لا يقطع بذلك إذ لو لم يأخذ الله تعالى حق كل ذى حق عمن ظلمه فى الآخرة لكان للسؤال مجال ، وأيضا لو أدخل المطيعين فى النار والمسيئين فى الجنة أو قدّم المفضول على الفاضل لكان للسؤال مجال ، مع أنه لا حق لهم عليه تعالى ، فلعل المقصود ممّا ذكر أن الله تعالى كامل من جميع الجهات وليس

ص: ١٢٢

١- تفسير الميزان : ج ١٤ ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

٢- مجموعه معارف القرآن : ج ١ خداشناسى ص ٢٣٣.

فيه نقص وحاجه ، وعليه فلا مجال للسؤال عن أفعاله الناشئه عن كمال ذاته فإن ما نشأ عن كمال ذاته لا قبح فيه حتى يسأل عنه ، ولكنه غير مساعد مع كلماته فافهم.

ومن المعلوم أن مع هذه الاحتمالات لا مجال لدعوى ظهور الآيه فى مرادهم ، ولو سلم دلالتها وظهورها فيما ذكروه ، فليحمل على ما لا ينافى قاعده التحسين والتقيح ، فإن الأصل عند منافاه ظواهر الآيات مع الاصول العقلية البديهيه الوجدانيه هو توجيهها على نحو يرفع المنافاه بينهما فلا تغفل.

هذا مضافا إلى أن المستدلين بالآيه المذكوره غفلوا عن الآيات المتعدده الكثيره ، الداله على ثبوت التحسين والتقيح العقلين.

منها : الآيات الداله على ارتكاز القبح والحسن فى العقول ، مع قطع النظر عن الأدله الشرعيه كقوله تعالى : (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا) (١) فإنه يدل على أن العبث قبيح ، وقبحه مستقر فى العقول ، ولذا أنكر عليهم إنكار منبه ليرجعوا إلى عقولهم ، ومثله قوله تعالى : (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى) (٢) ونحوه قوله تعالى : (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (٣) وهذا أيضا يدل على أن قبح ذلك مرتكز فى العقول.

ومنها : الآيات الداله على تخطئه من حكم على خلاف ما اقتضته العقول السليمه ، كقوله تعالى : (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) (٤) فإنه لم ينكر أصل حكم العقل ، بل أنكر هذا الحكم السيئ إنكار منبه ليرجعوا إلى

ص: ١٢٣

١- المؤمنون : ١١٥.

٢- القيامه : ٣٦.

٣- ص : ٢٨.

٤- الجاثيه : ٢١.

وهذا هو الكفر بعينه (٤) وقد قال الله تعالى في محكم كتابه : (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ) غافر : ٣١ ، وقال : (وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ) البقره : ٢٠٦ ، وقال : (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَيْنَ) الدخان : ٣٨ وقال : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) الذاريات : ٥٦ إلى غير ذلك من الآيات الكريمه. سبحانك ما خلقت هذا باطلا.

[شرح:]

الحكم السليم.

ومنها : الآيات الداله على معروضيه الحسن والقبح عند الناس ، مع قطع النظر عن الحكم الشرعى ، كقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) - إلى أن قال - (قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ) (١) فمفاد الآيه أنه تعالى لا يأمر بما هو فاحشه فى العقل والفطره ، ولو لم يعلم الفاحشه إلّا بالنهى الشرعى ، لصار معنى الآيه أن الله لا يأمر بما ينهى عنه ، وهذا المفاد لا يصدر عن آحاد العقلاء فضلا عن العزيز الحكيم ، وهكذا فى القسط ، فإنه لو لم يكن المراد ما هو قسط عند العقل يصير المعنى قل أمر ربي بما أمر به ، وهو بارد ، كما لا يخفى (٢).

(٤) لعله لأن ذلك التصوير فى حقه تعالى يستلزم تكذيب الآيات الصريحه القرآنيه ، التى أشار إلى جمله منها ، بقوله : وقد قال الله تعالى فى محكم كتابه الخ ، ومن المعلوم أن من يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز ، فقد اعتقد بما يوجب الكفر والخروج عن مله الاسلام فيما إذا كان ملتفتا إلى تلك الملازمه.

هذا مضافا إلى أن تصوير المبدأ تعالى بصفات الممكنات يرجع فى الحقيقه ،

ص: ١٢٤

١- الاعراف : ٢٨ - ٢٩.

٢- راجع إحقاق الحق : ج ١ ص ٣٤٨.

إلى الاعتقاد بغير المبدأ تعالى والجهل بالمبدأ الحقيقي هو كفر به كما لا يخفى.

بحث حول الشرور والاختلافات :

هنا سؤال وهو أن مقتضى ما مر من قاعده التحسين والتقييح وإطلاق كمال ذات المبدأ المتعال ، أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن ، فإذا كان الأمر كذلك فالشرور كالزلازل ، والسييل والطوفان والبلايا والآلام والأوجاع والموت ونحوها ، والاختلافات كالسواد والبياض والبلايه والذكاوه والذكوريه والانوثيه وغير ذلك ، لما ذا وقعت؟ أليس هذه الامور قبيحه؟

اجيب عن السؤال المذكور بجوابين : أحدهما إجمالى ، والثانى تفصيلى.

أما الأول : فهو فى الحقيقه جواب لمى ، وتقريبه أنه لا- مجال لرفع اليد عما ينتهى إليه بالبراهين القطعيه من أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا- يترك الحسن بمثل هذه الامور ، بل اللازم بحكم العقل هو حمل هذه الامور على ما لا ينافى البراهين القطعيه ، إذ موارد النقض لا- تفيد القطع بالخلاف ، بل غايتها هو عدم العلم بوجهها ، فيمكن رفع إبهامها بما ثبت من أنه لا يفعل القبيح ، لكونه حكيمًا على الاطلاق ، فنحكم بملاحظه ذلك أن هذه الامور لا تخلو عن الحكمه والمصلحه ، وإلّا لم تصدر من الحكيم المتعال ، إذ ليس فيه عوامل صدور القبيح كالجهل أو العجز أو غير ذلك مما يكون نقصًا ولا يليق بجنابه تعالى ، فكل ما فعله الله وصدر منه يبتنى على الحكمه والصلاح وغالبه الخير.

قال العلامه الطباطبائى - قدس سره - : «الامور - بالإضافة الى الغير - على خمسہ أقسام : ما هو خير محض ، وما هو خيره أكثر من شره ، وما يتساوى خيره وشره ، وما شره أكثر من خيره ، وما هو شر محض. ولا يوجد شىء من الثلاثه الأخيره ، لاستلزامه الترجيح من غير مرجح ، أو ترجيح المرجوح على الراجح ، ومن الواجب بالنظر إلى الحكمه الإلهيه المنبعثه عن القدره والعلم الواجبين ،

ص: ١٢٥

والجود الذى لا- يخالطه بخل ، أن يفيض ما هو الأصلى فى النظام الأتم ، وأن يوجد ما هو خير محض ، وما هو خيره أكثر من شره ؛ لأن فى ترك الأول شرا محضا ، وفى ترك الثانى شرا كثيرا ، فما يوجد من الشر ، نادر قليل بالنسبه إلى ما يوجد من الخير ، وإنما وجد الشر القليل بتبع الخير الكثير» (١) فالنظام الموجود هو النظام الأتم والأحسن الذى علمه تعالى وأوجده على وفق علمه كما قال الشيخ أبو على ابن سينا فى الاشارات : «اشاره : فالعنايه هى إحاطه علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فىكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق ، فعلم الأول بكيفيه الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل» (٢).

وأما الجواب التفصيلى فمتعدد :

الأول : هو ما ذهب إليه جل الفلاسفه وبعض الفحول من المتكلمين ، وحاصله أن الشرور لا تطلق حقيقه إلا على عدم الوجود مما له شأن الوجود ، كموت زيد بعد وجوده ، أو عدم الشجر بعد وجوده ، أو على عدم كمال الوجود ممن له شأنه ذلك الكمال ، كعدم الثمر من الشجر القابل له ، أو عدم العلم بمن له شأنه العلم ، ولذلك قال فى شرح الاشارات : «الشر يطلق على امور عدميه من حيث هى غير مؤثره كفقدان كل شىء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل» (٣) وأما عدم شىء مأخوذ بالنسبه إلى ماهيته كعدم زيد فلا يد

ص: ١٢٦

١- تفسير الميزان : ج ١٣ ص ٢٠١.

٢- الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٣١٨. والمراد من الأول هو الله تعالى وحاصله أن علمه تعالى بثلاثه منشأ للخلقه الأول علمه بالكل الثانى علمه بما يليق كل شىء ان يقع عليه الثالث علمه بان ذلك واجب الصدور منه.

٣- راجع رشحات البحار والانسان والفظره : ص ١٣٥ ، والشوارق : ج ١ ص ٥٣ ، وشرح تجريد

يكون شرا ؛ لأنه اعتبار عقلي ليس من وقوع الشر في شيء ، هذا مضافا إلى أنه لا اقتضاء للماهية بالنسبة إلى الوجود والعدم بخلاف عدم زيد بعد وجوده فإنه شر كما مرّ ، وهكذا لا يكون شرا عدم شيء مأخوذ بالنسبة إلى شيء آخر ، كفقدان الماهيات الإمكانية كمال الوجود الواجبي ، وكفقدان كل ماهية وجود الماهية الأخرى الخاص بها مثل فقدان النبات وجود الحيوان ، وفقدان البقر وجود الفرس ؛ لأن هذا النوع من العدم من لوازم الماهية وهي اعتباريه غير مجعوله (١).

وحيث ظهر أن كل فقدان ليس بشر ، بل فقدان ما من شأنه أن يكون له ، ففقدان كل مجرد تام موجود بالنسبة إلى مجرد أعلى منه أو بالنسبة إلى مجرد آخر يكون في عرضه أو فقدان كل موجود بالنسبة إلى مرتبه أخرى ليست من شأنه لا يكون شرا أيضا اذ ليس له شأنه ذلك الوجود حتى يكون فقده شرا (٢).

هذا كله بالنسبة إلى الاعدام والفقدان.

وأما وجود كل شيء وكماله فهو خير له ، فانه فعليه ماله شأنه وقابليته والخير الحقيقي للشيء الذي يعبر عنه بالخير النفسى هو وجوده في نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده ، فكل وجود فهو خير بذاته لان حيثته حيثه طرد العدم ورفع القوه والوجود نقل موجود عين المطلوبيه والمحبوبيه.

ثم اعلم أنه لا يطلق الشر على الوجود إلّا باعتبار أدائه إلى عدم الوجود مما له شأن الوجود ، أو لعدم كمال الوجود ، مما له شأنه ذلك كالبروده المفرطه والحراره الشديده المفسدين للشجر أو ثمره أو كالقتل الموجب لفناء موجود ذى حياه وهذا الاعتبار إضافى وليس بحقيقى ؛ لأن الشر بالذات هو فقدان الوجود أو

ص: ١٢٧

١- شرح الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٣٢٠.

٢- راجع آموزش فلسفه : ج ٢ ص ٤٢٤.

كماله ممّا له شأنه ، واطلاقه على ما يؤدي إليه بالعرض لتأديتها إلى ذلك (١).

وإليه يؤول قول المحقق الطوسي - قدس سره - في شرح الاشارات حيث قال : «ويطلق الشر ... على امور وجوديه كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه ، مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله - إلى أن قال : - فانا اذا تأملنا فى ذلك وجدنا البرد فى نفسه من حيث هو كيفيه ما أو بالقياس إلى علته الموجهه له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات ، انما هو شر بالقياس إلى الثمار لافساده أمزجتها ، فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقه بها ، والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب - إلى أن قال : - فالشر بالذات هو فقدان تلك الأشياء كماله ، وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك - إلى أن قال : - فاذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده وأن الموجودات ليست من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده وأن الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انما هى شرور بالقياس إلى الاشياء العادمه كمالاتها لذواتها ، بل لكونها مؤديه إلى تلك الاعدام ، فالشرور امور اضافيه مقيسه إلى افراد أشخاص معينه ، واما فى نفسها وبالقياس إلى الكل فلا شرّ أصلا - إلى أن قال : - ان الفلاسفه انما يبحثون عن كيفيه صدور الشر عما هو خير بالذات ، فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشر ، فان صدور الخيرات الكليه الملاصقه للشرور الجزئيه ليس بشر» (٢).

وعن المحقق الدوانى فى حاشيته على الشرح الجديد من التجريد أنه قال : «ويمكن أن يستدل على أن الوجود خير والشر عدم أو عدمى بأنا اذا فرضنا

ص: ١٢٨

١- راجع درر الفوائد : ج ١ ص ٤٥٤ - ٤٥٧ شرح الإشارات : ج ٣ ص ٣٢٠ - ٣٢٣.

٢- شرح الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٣٢٠ - ٣٢٣.

وجود شيء وفرضنا أنه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الأشياء أصلاً فلا شك في أن وجوده خير فانه خير بالنسبة إلى نفسه وليس فيه شر بالنسبة إلى شيء من الأشياء ، فعلم من ذلك أن الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شراً باعتبار استلزامه له»
(١).

فعلم ممّا ذكر أن الشر على قسمين : أحدهما : هو الشر بالذات وبالحيقته ، وهو ليس إلّا الامور العدميه التي لها شأنه الوجود ، ولكن اختلفت علتها بمفاده عله أقوى معها بحيث يمنعها عن التأثير فهذه الامور معدومه بعدم علتها ، وثانيهما :

هو الشر بالعرض وبالإضافه ، وهو ليس إلّا ما يؤدي إلى العدم ، وعليه فليس بين الموجودات شر مطلق ، وإنما الموجود هو الشر بالعرض وهو ما يؤدي إلى الشر بالذات ، والشر بالذات ليس بمجعول ؛ لأنه معدوم بعدم علتها ، نعم هو مجعول مجازاً بجعل الشر بالعرض ؛ اذ الشر بالعرض أمر وجودى مجعول ملازم للشر الذى يكون أمراً عدمياً.

ثم إن المراد من الأداء والسببيه الذى قد يعبر عنه ب «الشر بالعرض» هو المقارنه لا السببيه الاصطلاحيه ؛ لأنه مع الوجود الذى يؤدي إلى الشر ، تختل عله الخير بوجود المانع ، فإن العله عله ما لم يكن مانع عن تأثيرها ، فإذا وجد المانع عنه فلا تأثير لها ، بل سقطت عن تماميه العليه ، ومع عدم تأثيرها لا وجود للمعلول أو لا وجود لكماله ، فعدم وجود المعلول أو عدم كماله مستند إلى اختلال علتها ، وهو من جهه عروض المانع. مثلاً صحة الإنسان معلوله لاعتدال مزاجه ، فإذا وجدت الميكروبات اختل الاعتدال بوجود المانع وفقدت الصحة باختلال الاعتدال ، فعدم صحة البدن مستند إلى عدم علتها لا إلى الميكروبات إلّا بالعرض والمجاز ، وباعتبار أن اختلال عله الصحة بوجود الميكروبات ، ومن

ص: ١٢٩

المعلوم أن للميكروبات اقتضاء وجوديا لا عدما ، وعدم الصحة بسبب اختلال المزاج من جهة وجود المانع عن تأثير اقتضاء المزاج ، فالشر بالذات هو عدم الوجود أو عدم كمال الوجود مما من شأنه أن يكون له ، والسموم والميكروبات شر بالعرض للمقارنه ، إذ المانع يقارن مع عدم المعلوم بعدم علقته ، لا- أنه عله لعدم المعلول كما أن المانع يقارن أيضا مع عدم العله المذكوره ؛ لأن كل ضد يقارن عدم الضد الآخر ، والمفروض أن المانع ضد للعله التي اشترط تأثيرها ؛ لعدم وجوده فلا تغفل .

وإليه يؤول ما قاله العلامه الطباطبائي - قدس سره - من : «أن الذى تعلق به حكمه الإيجاد والإرادة الإلهيه وشمله القضاء بالذات فى الامور التى يقارنها شىء من الشر ، إنما هو القدر الذى تلبس به من الوجود حسب استعداده ومقدار قابليته ، واما العدم الذى يقارنه فليس إلّا مستندا إلى عدم قابليته وقصور استعداده ، نعم ينسب إليه الجعل والإفاضه بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه وبين الوجود الذى يقارنه هذا» (١).

ومما ذكر يظهر أن الشرور إعدام فلا حاجه إلى استنادها إلى الخالق ، فلا وجه لتوهم الثنويه أن خالق الشرور والاعدام غير خالق الخيرات (٢) كما أن ايجادته تعالى لا يتعلق بالشرور حقيقه ، وإن تعلق بها بالعرض والمجاز لمقارنتها مع الوجودات .

ثم إن الشرور الإضافيه المؤديه إلى الشرور الحقيقيه حيث كانت جهه شريتها الإضافيه قليله فى جنب خيريتها بملاحظتها مع النظام الكلى من العالم لا تعد شرورا كما صرح به المحقق الطوسى - قدس سره - حيث قال : «فالشرور امور

ص: ١٣٠

١- الميزان : ج ١٣ ص ٢٠١ .

٢- راجع نهايه الحكمه : ص ٢٧٢ ، تعليقه النهايه : ص ٤٢٥ ، بدايه الحكمه : ص ١٣٦ ، عدل إلهى : ص ١٠٢ .

إضافيه مقيسه إلى أفراد أشخاص معينه وأما فى نفسها وبالقياس إلى الكل فلا شر أصلا ، فاللازم فى حكمته هو ايجادها مع كونها خيرا غالبا» (١) إذ ترك ايجادها حينئذ مرجوح ، ثم لا- يخفى عليك أنه ذهب بعض إلى أن الشر أمر وجودى مستشهدا بقوله تعالى : (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ) (٢) وبما ورد عن الإمام الصادق - عليه السلام - فى بعض الأدعية ليوم العرفه : «وأنت الله لا إله إلا أنت خالق الخير والشر» وبما ورد عنه - عليه السلام - فى دعاء آخر ويبدك مقادير الخير والشر وغير ذلك ؛ لأن الذوق والابتلاء والخلق والتقدير لا تناسب الاعدام ، اللهم إلا أن يقال فى الجواب : بأن المراد من الشر فى أمثال ما ذكر هو الشر القياسى والاضافى لا الشر الحقيقى ومن المعلوم أن الشر القياسى أمر وجودى مقارنة للشر الحقيقى الذى هو العدم ، والوجود يحتاج إلى الخلق والتقدير وقابل للابتلاء به ونحوه ، فلا ينافى الآية الكريمة والأدعية ، لما ذكر من عدميه الشر الحقيقى فافهم.

لا يقال : إن الإشكال لو كان فى خلقه الشرور الحقيقه ، لكان الجواب عنه بأنها عدميه ، فلا حاجه لها إلى العله صحيحا ، أما إن كان الإشكال فى أن الله تعالى لم لم يخلق العالم بحيث يكون مكان الفقدانات وجودات وكمالات ، ومكان الشرور خيرات ، حتى لا يكون للشرور الاضافيه وجود ، فالإشكال بالنسبه إلى الشرور الاضافيه باق ، ولا يكون الجواب المذكور مقنعا عنه.

لأنه يجاب عن ذلك بأن : هذا وهم ، إذ لا مجال لوجود العالم المادى بدون التضاد والتزاحم ، إذ لازم الطبيعه الماديه هو وجود سلسله من النقصانات والفقدانات والتضاد والتزاحم ؛ لعدم قابليه الماده لكل صورته فى جميع الأحوال والشرائط ، فالأمر يدور بين أن يوجد العالم المادى المقرون بتلك النقصانات ، أو

ص : ١٣١

١- شرح الإشارات : ج ٣ ص ٣٢٠ - ٣٢٣.

٢- الأنبياء : ٣٥.

أن لا يوجد ، ومن المعلوم أن الحكمه تقضى أن لا يترك الخير الغالب (١).

ولكن هذا الجواب يفيد فيما يكون من لوازم الطبيعه الماديه ، وأما ما لا يكون كذلك كالشروع الناشئه من النفوس الإنسانيه أو الأ-جنّه كالشياطين فلا- يفيد ، لانها سميت من اللوازم ، بل تقع عن اختيارهم ، فاللازم أن يقال : إن التكامل الاختيارى الذى يقتضيه النظام الأحسن يتقوم بالاختيار ، إذ بدونه لا يتحقق التكامل الاختيارى ، ومعه ربما يقع الإنسان أو الجن فى الشرور بسوء اختياره. فالأمر يدور بين أن يوجد مقتضيات التكامل الاختيارى أم لا توجد والحكمه تقتضى الوجود أن خيرات الاختيار أكثر بمراتب من شروره ومن خيرات الاختيار تكامل المؤمنين والأولياء والشهداء والصدّيقين والأنبياء والأوصياء والمقربين ، والتكامل الاختيارى من النظام الأتم الأحسن فيجب أن يوجد قضاء للحكمه ، كما لا يخفى.

الثانى : لو سلمنا أن الشرور الحقيقيه وجوديه فنقول فيها بمثل ما قلنا فى الشرور الاضافيه فى الإشكال الأخير ، حاصله أن الشرور الوجوديه الحقيقيه من لوازم العالم المادى أو النظام الأحسن الأتم كما ذكر فالأمر يدور بين أن يترك العالم المادى مع أن فيه خيرا غالبا أو يوجد والثانى هو المتعين.

ولعل إلى بعض ما ذكر يؤول ما حكى عن أرسطو من أن الشرور الموجوده فى العالم المادى لازمه للطباع الماديه بما لها من التضاد والتراحم ، فلا سبيل إلى دفعها إلّا بترك ايجاد هذا العالم ، وفى ذلك منع لخيراته الغالبه على شروره وهو خلاف حكمته وجوده سبحانه (٢).

ومما ذكر يظهر أن الجواب فى المسأله ليس موقوفا على عدميه الشرور ، بل لو كانت الشرور الحقيقيه وجوديه لامكن الجواب عنه بالمذكور. ثم إن خلقه

ص: ١٣٢

١- راجع اصول فلسفه : ج ٥ ص ٦٨.

٢- راجع تعليقه النهايه : ص ٤٧٣.

الشرور بناء على وجوديتها تكون مقصوده بالتبع ، إذ خلقه العالم المادى أو النظام الأتم الأحسن لا تمكن بدونها ، وأما بناء على كون الشرور عدميه فليس لها وجود حقيقه حتى يتعلق بها قصد حقيقى ولو بالتبع ، نعم يتعلق بها بالعرض والمجاز باعتبار تعلقه بالمقارنات المتلازمه للاعدام والشرور (١).

الثالث : أن للشرور الحقيقه على فرض كونها وجوديه منافع وفوائد كثيره مهمه بحيث يمكن سلب الشريه عن الشرور بملاحظتها ، ولذا حكى عن أرسطو المعلم الأول أن كثيرا من هذه الشرور مقدمه لحصول خيرات وكمالات جديده ، فبموت بعض الأفراد تستعد ماده لحياء الآخريين ، وباحساس الألم يندفع المتألم إلى علاج الأمراض والآفات وإبقاء حياته ، إلى غير ذلك من المصالح التي تترتب على الشرور (٢).

وإليه يؤول ما ذكره الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - من أن الموت والشيبه يلازمان لتكامل الروح وانتقاله من نشأه إلى نشأه اخرى ، كما أنه لو لا التزاحم والتضاد لا تقبل ماده لصوره اخرى ، بل اللازم أن يكون لها فى جميع الأحوال والأزمان صورته واحده ، وهو كاف للمانعيه عن بسط تكامل نظام الوجود ، إذ بسبب التزاحم والتضاد وبطلان وانهدام الصور الموجوده ، تصل النوبه إلى الصور اللاحقه ويبسط الوجود ويتكامل ، ولذا اشتهر فى ألسنه الحكماء «لو لا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الجواد» هذا مضافا إلى تأثير الشرور فى التكامل والتسابق الحضارى والثقافى ألا ترى أنه لو لا العداوه والرقابه ، لما كانت المسابقه والتحرك ، ولو لا الحرب لما كانت الحضاره والتقدم ، وهكذا. فمع التوجه إلى أن العالم الطبيعى عالم تدرج وتكامل وحرکه من القوه إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال ، وتلك الحرکه والتدرج من

ص: ١٣٣

١- راجع تعليقه النهايه : ص ٤٧٤.

٢- راجع تعليقه النهايه : ص ٤٧٣.

ذاتيات طبيعه الماديه ، وإلى أن حركه العالم المادى وسوقه نحو الكمال ، لا تحصل بدون التزاحم والتضاد وبطلان وانهدام ، بل تكون موقفه على تلك الامور التى تسمى شرورا ، تظهر فائده الشرور ومصلحتها. وبذلك ينقدح أن شريه ما سُمى شرا بلحاظ إضافته إلى جزئى وشىء خاص لا بلحاظ أوسع وإلّا فهو خير وليس بشر (١).

وهذه الفوائد وإن أمكن المناقشه فى بعضها كفائده موت بعض الأفراد لاستعداد الماده لحياه الآخرين ؛ لإمكان أن يقال : توسعه الماده ليست بمحال ، فمع التوسعه المذكوره لا- موجب لموت بعض الأفراد ، ولكن جملة الفوائد تكفى لإثبات كون شريه الامور المذكوره إضافيه جزئيه وأما بلحاظ الكل فهى خير وليست بشر.

الرابع : أن البلايا والآفات والعاهات ، كثيرا ما تصلح لإعداد الكمالات المعنويه والأخلاقية وهو السرف فى الابتلاء والامتحان بها ، وهذه الكمالات كالتوجه إلى الله والانقطاع إليه والتخلق بالأخلاق الفاضله ، بحيث لو لم تكن تلك الامور لا يمكن النيل إلى هذه الكمالات المعنويه. مثلا من أصابه مرض وأقدم على العلاج ، وصبر فيه ، ودعا وتضرع إلى الله تعالى ، ورضى بما قدره له من الشفاء أو عدمه ، والصحه أو السقم ، حصل له من القرب إلى الله تعالى والتخلق بالأخلاق الحسنه ما لم يكن له قبل ابتلائه به ، فالمرض أعد له هذا تعالى والتكامل.

وهكذا من صار فقيرا من دون تفريط فى الكسب وقنع بما فى يده ورضى بما قدر له ولم يخضع لغنى طمعا بماله حصل له ملكه المناعه وعزه النفس ونحوهما من الملكات الفاضله ، وهكذا غير ذلك من البلايا والآفات ، فإنها تصلح

ص: ١٣٤

للاعداد نحو الكمال بحسب مقتضيات الأحوال وهذا هو السر في الابتلاءات والمصيبات والحوادث ، ولكن يختلف حظوظ الناس منها لاختلاف معارفهم ، وعباد الرحمن أكثر حظا من غيرهم فيها ولذلك يرون تلك البلايا والحوادث جميله ، ويحمدونه على كل حال ، لأنهم لا- يرون منه إلّا ما يستحق الحمد عليه وإن عميت أعيان الناس عن رؤيه جمال تلك الامور ، نعم يظهر حقيقه كل ما صدر عنه تعالى لكل أحد في يوم القيامه كما قال عزوجل : (يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا) (١).

اذ نسب الحمد المطلق إلى جميع المبعوثين من القبر وليس ذلك إلّا لرؤيه جمال افعاله تعالى كما لا يخفى وإليه يؤول ما ورد عن الإمام زين العابدين - عليه السلام - من أنه قال : من اتّكل على حسن اختيار الله تعالى لم يتمنّ انه في غير الحال التي اختارها الله تعالى (له) (٢).

فهذه الامور في الحقيقه ليست شرورا بالنسبه إلى من يجعلها وسيله لاستكمال نفسه وتخلقه بالأخلاق الحسنه ، وإنما هي شرور بالنسبه إلى من لا يستفيد منها في طريق الاستكمال ، وعليه فشريتها ليست من نفسها ، بل من نفس من لا يستفيد منها.

فالعمده هي كيفيه الاستفادة من الأشياء سواء كانت بلايا وآفات أو غيرها من النعم ، فالآفات والعاهات والبلايا كالنعم والغنى والثروه والسلامه كلها من معدات الكمال.

فإيجاد البلايا والشرور ليست منافية للعداله والحكمه ، بل هي عين ما اقتضته الحكمه والعداله في ابتلاء الناس وامتحانهم واستكمالهم كما نص عليه في كتابه الكريم : «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ

ص: ١٣٥

١- الإسراء : ٥٢.

٢- الدرر الباهره للشهيد الأول : ص ٢٦.

وَالنَّافِسِ وَالشَّمْرَاتِ وَبَشْرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أَوْلِيَّكَ عَلَيْهِمْ صِلَاةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأَوْلِيَّكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (١).

الخامس : أن الاختلافات من جهة الأنواع والأصناف والأوصاف كالسواد والبياض أو البلاده والذكاوه أو النقص والتمام أو الرجولية والانوثية أو الإنسانية والحيوانية وغير ذلك ، لا تنافى العدل ؛ لأن العدل كما عرفت هو إعطاء كل ذي حق حقه ، ومن المعلوم أنه لا حق للشئ قبل خلقه ، فكل ما أعطاه الله تعالى للأشياء ، هو فضل لا حق ، وحيث ثبت أن كل ما أعطاه الله فضل ، فالاختلاف فيه لا يكون ظلما ، وإليه يرشد ما روى عن جابر بن يزيد الجعفي حيث قال : «قلت لأبي جعفر محمّد بن علي الباقر - عليهما السلام - : يا ابن رسول الله إنا نرى الأطفال منهم من يولد ميتا ومنهم من يسقط غير تام ، ومنهم من يولد أعمى ، وأخرس وأصم ، ومنهم من يموت من ساعته إذا سقط إلى الارض ، ومنهم من يبقى إلى الاحتلام ، ومنهم من يعمر حتى يصير شيخا ، فكيف ذلك ، وما وجهه؟ فقال - عليه السلام - : إن الله تبارك وتعالى أولى بما يدبره من أمر خلقه منهم ، وهو الخالق والمالك لهم ، فمن منعه التعمير ، فإنما منعه ما ليس له ، ومن عمره فإنما أعطاه ما ليس له ، فهو المتفضل بما أعطى ، وعادل فيما منع ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون» (٢).

وبالجمله فالاختلاف والتبعض لا ينافى العدل ، نعم لقائل أن يسأل عن حكمه ذلك ، ولكن الجواب عنه واضح ؛ لأنه لو لا الاختلافات لما وجد العالم المادى ، والنظام الاجتماعى ، مع أن خلقه العالم المادى ، والنظام الاجتماعى مقصود ، لكونه راجحا ، إذ لو كان المعيار هو التساوى المطلق لزم أن لا يوجد إلّا شئ واحد ، وهو لغو ، وليس بمقصود ولا يصدر منه ، كما أنه لو كان المعيار

ص: ١٣٦

١- البقره : ١٥٥ - ١٥٧.

٢- نور الثقلين : ج ٣ ص ٤١٩.

هو التساوى فى النوع لزم أن لا يوجد إلّا الإنسان مثلا ، فلا يمكن له أن يعيش ، إذ لا شىء آخر ، حتى يتغذى به أو يأوى إليه ، أو يتلبس به.

وأىضا لو كان جميع أفراد الإنسان ذكورا أو إناثا فقط ، لا نقرض نسل الإنسان ؛ لعدم إمكان التوالد والتناسل ، ولو كان الناس فى الفكر والذوق والاستعداد متساوين ، لا-ختلت الامور التى لا- يوافق مذاقهم ولو كان الناس فى الأشكال والألوان وجميع الخصوصيات متحدين لما تعارفوا.

فالاختلافات من مقومات العالم المادى ، والنظام الاجتماعى.

لا يقال : نعم ، ولكن بقى السؤال لأفراد النساء مثلا ، بأن الله تعالى لم جعلنى من الإناث ، ولم يجعلنى من الرجال ، لأننا نقول : لو عكس الله تعالى يعنى جعلها من الرجال وجعل غيرها من النساء لما ارتفع السؤال ؛ لان لمن جعله من النساء أن يكرر ذلك السؤال ، فلا فائده فى التبديل كما لا يخفى.

السادس : أن عله النقص فى المعلولين ، قد تكون من جهة تزاخم الأسباب فى عالم الماده وقد مر أن بعض الشرور من لوازم العالم المادى ، ولعل إليه أشار الإمام الصادق - عليه السلام - فى توحيد المفضل حيث قال : وأنت يا مفضل ترى أصناف الحيوان أن يجرى أكثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالإنسان يولد وله يدان ورجلان وخمس أصابع ، كما عليه الجمهور من الناس فأما ما يولد على خلاف ذلك فإنه لعله تكون فى الرحم أو فى الماده التى ينشأ منها الجنين ، كما يعرض فى الصناعات حين يتعمد الصانع الصواب فى صنعه فيعوق دون ذلك عائق فى الأداة أو فى الآله التى يعمل فيها الشىء فقد يحدث مثل ذلك فى أولاد الحيوان للأسباب التى وصفنا فىأتى الولد زائدا أو ناقصا أو مشوها ويسلم أكثرها فىأتى سويا لا عله فيه (1).

ص: ١٣٧

وبالجملة فهذه النواقص الحاصله من ناحيه تراحم الأسباب من لوازم عالم الماده ، وحيث كانت خيريه عالم الماده غالبه ، فالراجح هو إيجاده بما هو عليه ، كما لا يخفى ، وقد تكون من جهه ظلم الظالمين المتجاوزين المختارين فى أعمالهم ، أو من جهه جهل الآباء والامهات بآداب النكاح وسننه ، وشرائط التوالد والتناسل ، وكيفيه التغذيه وحفظ الصحه ، أو من جهه سوء أفعالهم ، أو غير ذلك من المؤثرات الاختياريه.

ومن المعلوم أن الله تعالى برىء عن ظلم الظالمين ونهاهم عنه وأكده ، وفرض منعهم على كافه الناس ويعاقبهم فى الآخره ، وهكذا أرشد الآباء والامهات ، بتشريع الأحكام والسنن ، والآداب الشرعيه ، وأيضا حذر الناس عن العصيان وارتكاب المعاصى ، والأعمال السيئه لتطيب أولادهم وأحفادهم.

فما ينبغى أن يفعله الله لم يتركه ، بل أتى به حق الاتيان ، وإنما التقصير والقصور من ناحيه الناس وعالم الماده كما لا يخفى.

لا يقال : إن المعلومين لا يتمكنون من الاستكمال ؛ لأنهم لعنتهم عاجزون عن اتيان الأعمال الصالحه ، بمثل ما أتى به غيرهم فلا وجه لخلقهم.

لأننا نقول : إن التكليف ليس إلّا بمقدار طاقتهم ، فإذا أتوا بالأعمال بهذا المقدار ، تمكنوا من الاستكمال بما أتوا به والله تعالى رءوف بالعباد. هذا مضافا إلى أن لهم أن يقصدوا جميع الخيرات التى اتى بها غيرهم ممن ليس فيهم نقصهم فلهم ثواب تلك الاعمال إن كانوا صادقين فى قصدهم ؛ لأن الأعمال بالنيات على أن الصبر على العله والنقص يوجب ازدياد الكمال والثواب والحسنات فقد روى فى الكافى عن أبى عبد الله - عليه السلام - أنه قال : «من ابتلى من المؤمنين ببلاء فصبر عليه كان له مثل أجر ألف شهيد» (١).

ص: ١٣٨

١- الاصول من الكافى : ج ٢ ص ٩٢.

وكم من معلول نال المقامات العاليه والشامخه ، لعلو همته ونشاطه ، فعلى المعلولين أن لا يتركوا السعى نحو الكمال بمقدار الطاقه ، وعلى الناس أن يساعدوهم فى هذا المجال ، ولا يهملوهم ، فإنهم إخوانهم والمسلم يهتم بامور المسلمين .

السابع : أنه قد يكون بعض الشرور لمكافأه الكفار وعذابهم ، كما نص عليه فى حق الهالكين من الامم السابقه بقوله : (وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ) (١) (الْم يَرَوْنَ كَذِبَ أَهْلِكِنَا مِن قَبْلِهِمْ مِّن قَدَرٍ مَّكَّانُهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ) (٢) بل يدل بعض الآيات الكريمه على أن المصيبات كالفحط والغلاء والشدائد ونحوها تعرض الأقوام والأفراد ولو لم يكونوا كافرين من جهه سوء اختيارهم ، والتغيرات السيئه فى أنفسهم ، كقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (٣) وقوله تعالى : (وَمَا أَصَابَكُمْ مِّن مِّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ) (٤) فمثل هذه الآيه خطاب إلى الاجتماع أو الأفراد ، وتدل على أن بين المصائب ، كالفحط والغلاء والوباء والزلازل والمرض والضيق وغير ذلك ، من المصيبات والشدائد ، وبين أعمال الإنسان ارتباط خاص ، فلو جرى الإنسان أو المجتمع الإنسانى على ما تقتضيه الفطره من الاعتقاد والعمل ، نزلت عليهم الخيرات ، وفتحت عليهم البركات ، ولو أفسدوا افسد عليهم ، وهذه سنه إلهيه ، إلّا أن ترد عليها سنه التكامل الأعلى كابتلاءات الأولياء ، مع أن أعمالهم كلها حسنة ، أو ترد سنه الاستدراج مع أن أعمالهم سيئات ، فينقلب الأمر كما قال تعالى :

ص : ١٣٩

١- القصص : ٥٩ .

٢- الانعام : ٦ .

٣- الرعد : ١١ .

٤- الشورى : ٣٠ .

(ثُمَّ يَدُلُّنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسِينَةِ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَاءُ وَالسَّرَاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) (١) قوله : (حَتَّى عَفَوْا) أى كثروا عده أو عده وأصله الترك ، أى تركوا حتى كثروا ، ومنه إعفاء اللحي .

وكيف كان فالمكافأة والعذاب والتنبيه من علل وجود المصيبات ، كما هو صريح الآيات المذكوره وغيرها ، بل الروايات منها : صحيحه فضيل بن يسار عن أبي جعفر - عليه السلام - قال : «ما من نكبه تصيب العبد إلا بذنب وما يعفو الله عنه أكثر» (٢).

وصحيحه هشام بن سالم عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال : أما أنه ليس من عرق يضرب ولا نكبه ولا صداع ولا مرض إلا بذنب ، وذلك قول الله عزوجل فى كتابه : (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ) قال : ثم قال : «وما يعفو الله أكثر مما يؤاخذ به» (٣).

ومن المعلوم أن هذه المكافأة توجب كثيرا ما التنبه والاعتاظ والرجوع.

ولعل إلى ذلك أشار الإمام الصادق - عليه السلام - حيث قال فى توحيد المفضل : «ويلذع (أى يوجع ويؤلم) أحيانا بهذه الآفات اليسيره لتأديب الناس وتقويمهم ، ثم لا تدوم هذه الآفات ، بل تكشف عنهم عند القنوط منهم فيكون وقوعها بهم موعظه وكشفها عنهم رحمه - إلى أن قال - ولو كان هكذا (أى عيش الإنسان فى هذه الدنيا صافيا من كل كدر) كان الإنسان سيخرج من الأشر والعتو إلى ما لا يصلح فى دين ودنيا - إلى أن قال - فإذا عصته المكاره ووجد مضضها اتعظ وأبصر كثيرا مما كان جهله وغفل عنه ورجع إلى كثير مما كان يجب عليه» (٤) ، وقال - عليه السلام - أيضا : إن هذه الآفات وإن كانت تنال الصالح

ص : ١٤٠

١- الاعراف : ٩٥.

٢- نور الثقلين : ج ٤ ص ٥٨٢.

٣- نور الثقلين : ج ٤ ص ٥٨١.

٤- بحار الأنوار ج ٣ ص ١٣٨.

والطالح جميعا فإن الله (تعالى) جعل ذلك صلاحا للصنفين كليهما ، أما الصالحون فإن الذى يصيبهم من هذا يردّهم (يذكرهم) نعم ربهم فى سالف أيامهم فيحدوهم ذلك على الشكر والصبر ، وأما الطالحون فإن مثل هذا إذا نالهم كسر شرتهم وردعهم عن المعاصى والفواحش. الحديث (١).

ثم لا يخفى عليك أن البلى فى حق الأنبياء والأئمة المعصومين والأولياء ، ليست مكافأة ، بل لارتفاع شأنهم ، كما نص عليه فى صحيحه على بن رئاب ، قال : «سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن قول الله عزوجل : (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) أَرَأَيْتَ مَا أَصَابَ عَلِيًّا وَأَهْلَ بَيْتِهِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - مِنْ بَعْدِهِ ، أَوَّحَى بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيهِمْ ، وَهَمَّ أَهْلَ بَيْتِ طَهَارِهِ مَعْصُومُونَ؟ فَقَالَ : إِنْ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - كَانَ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مِائَةَ مَرَّةٍ مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ ، إِنْ اللَّهُ يَخْصُ أَوْلِيَاءَهُ بِالْمَصَائِبِ لِأَجْرِهِمْ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ» (٢).

وفى المروى عن عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : «ذكر عند أبي عبد الله - عليه السلام - البلاء وما يخص الله به المؤمن ، فقال : سئل رسول الله - صلى الله عليه وآله - من أشد الناس بلاء فى الدنيا؟ فقال : النبيون ثم الأمثل فالأمثل ، وبيتلى المؤمن بعد على قدر إيمانه وحسن أعماله ، فمن صح إيمانه وحسن عمله اشتد بلاءه ومن سخط إيمانه وضعف عمله قل بلاءه» (٣).

فابتلاء الأولياء بالشدائد والمصيبات كثير جدا وكلما اشتد إيمان المؤمن كثر بلاءه كما ورد فى الحديث «إن الله عزوجل إذا أحب عبدا غثه بالبلاء غثا» (٤) والسر فيه أن المكافأة تنشأ من غضبه تعالى ، وابتلاء الأولياء ينشأ من رحمته ؛

ص: ١٤١

١- بحار الأنوار ج ٣ ص ١٤٠.

٢- نور الثقلين : ج ٤ ص ٥٨١.

٣- تفسير الميزان : ج ٥ ص ١٣.

٤- تفسير الميزان : ج ٥ ص ١٣ نقلا عن الكافى.

لأن يتدارجوا المدارج العاليه وأعلاها ورحمته غلبت غضبه ، فلا تغفل ، فالأنبياء والأولياء ممن ليس لهم اكتساب سوء ، كانوا خارجين عن قوله : (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) تخصصا ، إذ الآيه المباركه أثبتت المصيبة بسبب الذنوب واكتساب السوء ، فلا تشمل من لم يصدر عنه الذنوب وليس له اكتساب سوء كما لا يخفى. فلا مكافأه ولا عذاب لهم ، وإنما ما ورد عليهم لإعلاء شأنهم وقربهم إليه تعالى.

ثم لا- يخفى أن من ابتلى بالمصيبات من جهه ذنوبه وصبر عليها من غير شكايه عنها أعطاه الله من باب فضله ولطفه مضافا إلى تطهير ذنوبه ارتفاع المقام والأجر والثواب. كما يدل عليه ما روى عن الصادق - عليه السلام - عن آبائه عن علي - عليه السلام - «إنه عاد سلمان الفارسي فقال له يا سلمان ما من أحد من شيعتنا يصيبه وجع إلّا بذنب قد سبق منه وذلك الوجع تطهير له ، قال سلمان : فليس لنا في شيء من ذلك أجر خلا التطهير ، قال علي - عليه السلام - : يا سلمان لكم الأجر بالصبر عليه والتضرع إلى الله والدعاء له بهما تكتب لكم الحسنات وترفع لكم الدرجات ، فأما الوجع خاصه فهو تطهير وكفاره» (١).

ويدل عليه أيضا ما روى عن الصادق - عليه السلام - أنه قال : «من مرض ليله فقبلها بقبولها كتب الله عزوجل له عباده ستين سنه (قال الراوي) قلت : ما معنى قبولها؟ قال : لا يشكو ما أصابه فيها إلى أحد» (٢).

ص: ١٤٢

- ١- جامع الأحاديث : ج ٣ ص ٩١ - ٩٢.
- ٢- جامع الأحاديث : ج ٣ ص ٩٩.

[متن عقائد الإمامية:]

نعتقد أنه تعالى لا يكلف عباده إلّا بعد إقامه الحججه عليهم ، ولا يكلفهم إلّا ما يسعهم ، وما يقدرون عليه ، وما يطيقونه ، وما يعلمون ؛ لأنه من الظلم تكليف العاجز والجاهل غير المقصر في التعليم (١).

[شرح:]

(١) ولا يخفى عليك أن المصنف أشار إلى بعض شرائط المكلف (بفتح اللام) من قدره على الفعل فتكليف العبد بما لا يطاق كالطيران من دون وسيله لا يصدر عنه تعالى ، ومن إمكان العلم بالتكليف أو قيام الحججه عليه وأما ما لا سبيل له إلى العلم به ، من دون حرج أو مشقه ، أو لا تقوم الحججه عليه فلا يصدر التكليف به عنه تعالى أيضا ، كل ذلك لنفي الظلم عنه فإن التكليف بدون قدره أو مع الجهل به جهلا قصوريا ظلم ، والظلم لا يصدر عنه ، لما تقدم من أنه لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن. ثم إن المراد من قوله : وما يعلمون هو ما يمكن أن يحصل له العلم وإلّا فتعليق التكليف على العلم به لا يخلو عن إشكال ، كما قرر في محله ، اللهم إلّا أن يريد أنه لا يتنجز التكليف في حقه ولا يستحق العقوبه على مخالفه التكليف إلّا بمقدار الذي علم به ، وأما ما زاد عنه فلا تنجيز ولا عقوبه عليه بالنسبه إليه كما صرح به المصنف في اصول

ص: ١٤٣

ثم إن المصنّف لم يذكر بقيه الشرائط العامه للمكلف من البلوغ والعقل ، كما لم يذكر شرائط نفس التكليف من انتفاء المفسده فيه ، وتقدمه على وقت الفعل.

نعم سيأتى (فى ٨ - عقيدتنا فى أحكام الدين) بعض شرائط التكليف كلزوم كونه مطابقا لما فى الأفعال من المصالح والمفاسد ، وأيضا لم يذكر شرائط المكلف (بكسر اللام) من لزوم كونه عالما بصفات الفعل ، من كونه حسنا أو قبيحا ، ومن لزوم كونه قادرا على اىصال الأجر اللائق إلى العاملين ، وغير ذلك كما لم يذكر شرائط المكلف به من كونه ممكنا أو مشتملا على المصالح أو المفاسد. ولعل كل ذلك لوضوح بعضها ولعدم دخل البعض الآخر فى البحث من أنه لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن كما لا يخفى.

ثم إن التكليف سُمى تكليفا بلحاظ إحداث الكلفه ، وإيقاع المكلف فيها ، ولعله لذا عرّفه العلّامة الحلّى - قدس سره - بأنه بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقه (٢) ومن المعلوم أن مراده من المشقه ليس العسر الذى يوجب نفي الحكم ، بل هو ما يوجب الزحمه ويحتاج فعله إلى المثونه. وكيف كان فقد احترز بقيد المشقه ، عما لا مشقه فيه ، كأكل المستلذات ، والظاهر من كلامه أنه جعل الكلفه فى متعلق التكليف ، ولذا احترز عن مثل أكل المستلذات ، وأما إن اريد من الكلفه هو جعل المكلف فى قيد التكليف ، فلا يلزم أن يكون فى متعلقه مشقه ، بل فى مثل المذكور أيضا يحدث الكلفه ، بصيرورته مقيدا بفعله مع أنه فى فسحه قبل التكليف بالنسبه إلى ترك أكل المستلذات فافهم.

ثم إن التكليف من العناوين المنتزعه من صيغه الأمر وما شابهها ، إذا

ص: ١٤٤

١- اصول الفقه : ج ١ ص ٨٨.

٢- الباب الحادى عشر.

أما الجاهل المقصر في معرفه الأحكام والتكاليف فهو مسئول عند الله تعالى ومعاقب على تقصيره ، إذ يجب على كل إنسان أن يتعلم ما يحتاج إليه من الأحكام الشرعيه (٢).

[شرح:]

سيقت لأجل البعث لا- للدواعى الاخر. قال المحقق الأصفهاني - رحمه الله - : «ان الصيغه وما شابهها إذا سيقت لأجل البعث والتحريك ، ينتزع منها عناوين مختلفه ، كل منها باعتبار خاص ، ولحاظ مخصوص ، فالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود ، والتحريك بلحاظ التسيب بالصيغه مثلا- إلى الحركة نحو المراد ، والايجاب بلحاظ إثبات المقصود عليه ، والإلزام بلحاظ جعله لازما وقرينا بحيث لا ينفك عنه ، والتكليف بلحاظ احداث الكلفه وايقاعه فيها ، والحكم بلحاظ اتقان المطلوب ، والطلب بلحاظ إرادته القليله ، أو الكشف عنها حقيقه أو إنشاء ، وعنوان الأمر بلحاظ كون البعث من العالى» (١).

وكيف كان فالمبحوث عنه حقيقه في المقام ، هو افعال ولا- تفعل اللذين سيقا لأجل البعث أو الزجر ، وانتزع منهما عنوان التكليف.

(٢) قال الشيخ الأعظم الأنصارى - قدس سره - : «أما وجوب أصل الفحص وحاصله عدم معذوريه الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه :

الأول : الإجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءه قبل استفراغ الوسع في الأدله.

الثانى : الأدله الداله على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر لتفقه وسؤال أهل الذكر ، والأخبار الداله على وجوب تحصيل العلم وتحصيل الفقه ، والذم على ترك السؤال.

ص: ١٤٥

الثالث : ما دل على مؤاخذه الجهال والذم بفعل المعاصى المجهوله المستلزم لوجوب تحصيل العلم ، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضره العقاب. مثل قوله - صلى الله عليه وآله - فى من غسل مجدورا (١) أصابته جناحه فكر (٢) فمات - :

«قتلوه قتلهم الله ، ألا- سألوا؟ ألا- يمموه؟» وقوله - لمن أطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء - : «ما كان أسوأ حالك لو مت على هذه الحاله» ثم أمره بالتوبه ، وغسلها ، وما ورد فى تفسير قوله تعالى : (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت؟ فإن قال : نعم ، قيل : فهلا عملت؟ وإن قال : لا ، قيل له : هلا تعلمت حتى تعمل؟ - إلى أن قال الشيخ الأعظم - .

الرابع : أن العقل لا- يعذر الجاهل القادر على الاستعلام - إلى أن قال : - كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالا ، ومناطق عدم المعذوريه فى المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما ، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر. ألا- ترى أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزه مدعى النبوه وعدم معذوريته فى تركه ، مستندين فى ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل ، لا- إلى أنه شك فى المكلف به ، هذا كله مع أن فى الوجه الأول وهو الاجماع القطعى كفايه» (٣).

وحاصله أن الجاهل المقصر سواء علم بأصل التكليف ، وشك فى المكلف به ، وجهل به ، كما هو كذلك نوعا إذ المكلف إذا التفت إلى أنه لم يخلق مهملًا ولم يترك سدى ، فضلا عن أن آمن بالإسلام وتدين به ، علم اجمالا بتكاليف كثيره فعليه ، أو لم يعلم بشىء ، لم يكن معذورا ، فإن عليه أن يفحص ، ولا مجال

ص: ١٤٦

١- المجدور : من به الجدرى وهو مرض يسبب بثورا حمرا بيض الرءوس تنتشر فى البدن وتتقيح سريعا وهو شديد العدوى أى الفساد والسرايه.

٢- أى أصابه الكزاز وهو داء أو رعد من شده البرد.

٣- فرائد الاصول : ص ٣٠٠ - ٣٠١.

ونعتقد أنه تعالى لا بد أن يكلف عباده ، ويسن لهم الشرائع ، وما فيه صلاحهم وخيرهم ، ليدلهم على طرق الخير والسعادة الدائمة ، ويرشدهم إلى ما فيه الصلاح ، ويزجرهم عما فيه الفساد والضرر عليهم وسوء

[شرح:]

للأخذ بالبراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان ، فإن البيان موجود ، وإنما هو لم يرجع إليه ، ولذا لم تقبح مؤاخذه الجاهل المذكور في صورتين بالأدلة الأربعة المذكورة ، التي أشار إليها الشيخ - قدس سره - وهذا كلام حسن ، وإن كان في التمسك بالاجماع مع وجود الدليل العقلي والشرعي مناقشه ؛ لأنه من المحتمل أن يكون مستندهم هو الدليل العقلي ، أو الشرعي ، فلا يكشف عن شيء آخر.

ثم إن الظاهر من بعض الأدلة المذكورة ، سيما الأدلة الدالة على مؤاخذه الجهال ، أن السؤال والعقاب على ترك الواقع لا على ترك التعلم ، ولذا قال في الحديث : «هلا- تعلمت حتى تعمل؟» وإليه أشار الشيخ - قدس سره - حيث قال : «لكن الانصاف ظهور أدله وجوب العلم في كونه واجبا غيريا ، مضافا إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث ، الظاهره في المؤاخذه على نفس المخالفه ، انتهى» (1).

وعليه فما ذهب إليه صاحب المدارك ومن تبعه ، من أن العلم واجب نفسى ، والعقاب على تركه من حيث هو لا- من حيث افضائه إلى المعصية ، أعني ترك الواجبات ، وفعل المحرمات المجهوله تفصيلا مشكل ، بل غير صحيح ، فلا يعاقب من خالف الواقع إلما عقوبه واحده على مخالفه الواقع ، ومما ذكر يظهر ما في ظاهر عبارته المصنف حيث جعل أن العقاب على تقصير الجاهل المقصر في ترك التعلم ، لا على ترك الواقع ، فتدبر جيدا.

ص: ١٤٧

عاقبتهم ، وان علم. أنهم لا يطيعونه ؛ لان ذلك لطف ورحمه بعباده ، وهم يجهلون أكثر مصالحهم ، وطرقها فى الدنيا والآخرة ، ويجهلون الكثير مما يعود عليهم بالضرر والخسران.

والله تعالى هو الرحمن الرحيم بنفس ذاته ، وهو من كماله المطلق ، الذى هو عين ذاته ، ويستحيل أن ينفك عنه (٣).

[شرح:]

(٣) أراد بذلك - أى قوله : ويستحيل أن ينفك عنه - بيان معنى وجوب اللطف الذى هو الكبرى الكليه لتكليف العباد بما فيه الصلاح وغيره مما يكون مصداقا للطف والرحمه ، وحاصله كما سيصرح به فى الفصل الثانى من الكتاب ، أن معنى الوجوب فى ذلك هو كمعنى الوجوب فى قولك : إنه واجب الوجود (أى لزوم واستحاله الانفكاك) وليس معناه أن أحدا يأمره بذلك ، فيجب عليه أن يطيعه - تعالى عن ذلك - فإنه لا يناسب علو مقامه ، وذلك لأن اللطف وهو الرحمانيه والرحيميه بالعباد ، ناش عن كماله المطلق ، الذى هو عين ذاته ، ولا ينفك عنه ، ولا حاجة إلى وراء ذاته فى إفاضه اللطف إلى غيره ، فاذا كان المحل قابلا- ومستعدا لفيض الجود واللطف ، فمقتضى كونه كمالا مطلقا هو لزوم إفاضه ذلك ، إذ لا بخل فى ساحه رحمته ولا نقص فى وجوده وكرمه ، ولا جهل له بالمستحق ، هذا ، مع أن المحل قابل الاستفاضه ، وبهذا الاعتبار نقول : إن اللطف واجب لا باعتبار أنه محكوم بحكم أحد من خلقه.

وعليه فيؤول وجوب اللطف إلى لزومه ، واستحاله انفكاكه ، كما صرح به المصنف هنا ، وأما ما ذهب إليه العلامة الحلى - قدس سره - من أنه لا معنى بوجوده عليه ، حكم غيره عليه ، بل وجوب صدوره منه نظرا إلى حكمته ، وقد

بيناً أن القبح عقلي لا سمعي (١) فالظاهر أن المراد منه هو الحكم العقلي بوجوب الصدور منه ، وهو بظاهرة لا يرفع إشكال بعض أهل السنه وغيرهم ، من أنه لا يجب على الله تعالى شيء (٢). اللهم إلاً أن يقال : إن المراد من الحكم العقلي هو ادراك ضروره صدوره منه ، وعليه فيرجع ما ذهب إليه العلماء ، إلى ما ذهب إليه الحكماء ، كما أشار إليه المصنف. قال المحقق اللاهيجي : «إن تشنيع المخالفين في وجوب شيء على الله واستبعادهم ، ناش عن قله تدبرهم في مراد القوم من وجوب شيء بحكم العقل عليه تعالى ، فإن مرادهم منه أن كل فعل من شأنه استحقاق مذمه فاعله لا يفعله الله ولا يصدر منه تعالى ، وهكذا كل فعل حسن لو أخل به غيره استحق المذمه فهو تعالى منزّه عن الإخلال به ، وأما منع تصور الذم بالنسبه إليه تعالى فهو مجرد تهويل ؛ لأن الذم مقابل المدح ، والمدح مرادف أو مساو للحمد ، وهو واقع في حقه ، فما لا يعقل هو استحقاق الذم بالنسبه إليه تعالى لا تصور الذم» (٣).

ويظهر مما ذكره المحقق اللاهيجي - قدس سره - في تصوير وجوب شيء عليه تعالى ، أن الحكم العقلي ليس بمعنى أمر العقل حتى يستبعد في حقه تعالى ، ويقال : كيف يمكن أن يكون هو تعالى منقاداً لأمر العقل مع أنه مخلوق من مخلوقاته ، فلو إنقاد لأمر العقل ونهيه لزم حاكميه العقل المخلوق ، على خالقه ، بل معناه ادراك ضروره صدوره عنه وكونه منزهاً عن الإخلال به ، هذا.

ثم إنه اجيب عن الإشكال أيضاً ، بما حاصله أن المراد من العقل ليس هو عقل الانسان ، بل عقله تعالى ، فالله تعالى هو الذى عقل الكل ، وعقله يحكم بذاك ، فلا يلزم حاكميه العقل المخلوق عليه ، وردّه بعض المحققين بأن الجواب

ص: ١٤٩

١- كشف الفوائد : ص ٦٨.

٢- كما نسب إليهم المحقق الطوسي في قواعد العقائد. راجع كشف الفوائد : ص ٦٨.

٣- گوهر مراد : ص ٢٤٨.

المذكور جواب يصلح لا قناع العامه ، ولكن الإشكال فيه أن التعدد في ذاته تعالى غير متصور ، فليس فيه قوه باسم العقل ، وقوه اخرى منقاده لحكم العقل ، فالجواب يؤول في الواقع إلى تشبيهه تعالى بخلقه في نسبه العقل إليه ، مضافا إلى أن شأن العقل هو درك المفاهيم ، والمفاهيم من قبيل العلوم الحصوليه ، فلا- تناسب علمه تعالى ، فإن علمه من قبيل العلم الحضوري ، كما أن شأن العقل ليس هو الأمر والنهي ، فلا يتصور حاكميه عقله تعالى وأمريته.

وفي الجواب والرد كليهما نظر ، أما الرد فبأن التعدد الاعتباري يكفي في تصوير الحاكم والمحكوم ، كما أنه يكفي في تصوير العالم والمعلوم ، مع اتحادهما في ذاته تعالى ، ومما ذكر يظهر أنه لا تشبيه ولا تنظير في صفاته بمخلوقاته بعد كون صفاته عين ذاته ، والتعدد بالاعتبار ، هذا مضافا إلى أن حمل «عاقل» كحمل «عالم» عليه تعالى في الحاجه إلى تجريده عما يشوبه من خصوصيات الممكنات ، من الحاجه إلى المبادئ والمقدمات ، ومن كونه كيفا أو فعلا حادثا للنفس وغيرهما من الامور التي تكون من خصوصيه مصاديقهما فهو تعالى عالم بالعلم الحضوري وعاقل ومدرك بالعلم الحضوري.

وأما الجواب فبأن مرادهم من العقل هو مطلق العقل لا- خصوص عقله تعالى ، فاختصاص العقل به أجنبي عن مرادهم ، هذا مضافا إلى ما اشير إليه في الرد المذكور من أن شأن العقل هو الدرك ، لا الأمر والنهي.

وكيف كان فذاته الكامل لا يقتضى إلّا النظام الأحسن ، ومن المعلوم أن القبيح لا يناسب ذاته الكامل ، والمناسبه والسنخيه من أحكام العليه ، فيمتنع صدور القبيح أو ترك الحسن منه تعالى ، من جهه اقتضاء ذاته وصفاته ، لا من جهه تأثير العوامل الخارجيه فيه تعالى ، من حكم عقلي ، أو عقلائي بوجوب صدور الحسن ، وترك القبيح ، مع أنه لا ينفعل من شيء.

وعليه فمقتضى كمال ذاته هو لزوم إفاضه اللطف منه للعباد ، ومنه

التكليف ، إذ عدم التكليف إما من جهه الجهل أو من جهه النقص فى الجود والكرم ، أو من جهه العجز ، أو من جهه البخل ، أو من جهه عدم المحبه بالكمال والنظام الأحسن ، وكل هذه مفقوده فى ذاته تعالى ، وإلّا لزم الخلف فى كونه صرفاً فى العلم والكمال والقدره وفى كونه عالماً بنفسه وبكمالهِ وآثاره ومحباً له ، فلا سبب لترك التكليف ، وفرض ترك التكليف حينئذ يستلزم ترجيح المرجوح وهو محال ، لرجوعه إلى ترجح من غير مرجح.

ثم لا يذهب عليك أن الطريق الذى سلكه المصنف فى إثبات اللطف والرحمه ، أولى مما سلكه أهل الكلام من أن كل مقرب إلى الطاعه ، ومبعد عن المعصيه لطف ، وهو واجب فى حكمته ؛ لأن الإهمال به نقض للغرض ، وهو قبيح كمن دعا غيره إلى مجلس للطعام ، وهو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالإيجابه ، و متمكناً من الامتثال ، لا- يجيبه إلّا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب ، فالتأدب المذكور يقرب المكلف إلى الامتثال ويبعده عن المخالفه ، فإذا كان للداعى غرض صحيح فى دعوتهِ ، يجب عليه استعمال التأدب المذكور ، تحصيلاً لغرضه ، وإلّا نقض غرضه الصحيح وهو قبيح عن الحكيم.

وإنما قلنا طريق المصنف أولى من طريق أهل الكلام ؛ لأن محصل الطريق المختار ، هو امتناع انفكاك اللطف والتكليف ، لا وجوب صدور التكليف عليه تعالى ، ومن المعلوم أن مع تعبير امتناع انفكاك اللطف والتكليف لا يأتى فيه الاشكال المذكور ، من أنه محيط على كل شىء ، فكيف يقع تحت حكم عقلى أو عقلائى ، ويتأثر منه ، وإن أمكن الجواب عن الاشكال مع تعبير الوجوب أيضاً ، بما عرفت من أن المراد من الوجوب العقلى ، هو إدراك الضروره وامتناع التكليف أيضاً.

هذا مضافاً إلى أن حاصل الطريق المختار ، أن الإنسان لا يتمكن من معرفه مصالحه ومفاسده ، وكيفيه سلوكه نحو الكمال إلّا باللطف والتكليف ، وهو أولى

ولا يرفع هذا اللطف وهذه الرحمه أن يكون العباد متمردين على طاعته ، غير منقادين إلى أوامره ونواهيه (٤).

[شرح:]

مما ذكره أهل الكلام ، من أن الانسان يصير بالتكليف مقربا إلى المصالح ومبعدا عن المفسد ، إذ مقتضاه كما صرح به في المثال المذكور ، أن الإنسان مع قطع النظر عن التكليف يكون متمكنا من السلوك نحو الكمال ، وإنما لا يسلكه إلا بالتكليف ، مع أن المعلوم خلافه ، إذ الإنسان لا يقدر بدون التكليف والإرشاد الشرعي ، من السلوك نحو الكمال ، وكم من فرق بينهما. فالأولى في مورد التكليف هو القول بأنه يوجب أن يتمكن الإنسان من الامثال.

(٤) لأن الدلاله على طرق الخير والإرشاد إلى ما فيه الصلاح ، والزجر عما فيه الفساد والضرر ، لطف ورحمه في حق العباد ، ويقتضيه ذاته الكامل ، والتمرد وعدم الاطاعه من العباد ، لا يخرج الدلاله والإرشاد عن كونها لطفًا ورحمه ، هذا. مضافا إلى أن الدلاله والإرشاد ، توجب إتمام الحجه عليهم بحيث لا يبقى لهم عذر في المخالفه والتمرد.

لا- يقال : إن العقل يكفي لتمييز المصالح عن المفسد ، لأننا نقول ليس كذلك ، لمحدوديه معرفه الإنسان في ما يحتاجه من الامور الدنيويه ، فضلا عن المعنويات ، والعوالم الاخرى كالبرزخ والقيامه ، فالإنسان في معرفه جميع المصالح والمفسد وطرق السعاده والشقاوه يحتاج إلى الدلاله والإرشاد الشرعي ولا غنى له عنه.

ومما ذكر ينقدح أنه لا مجال أيضا لدعوى كفايه الفطره ، فإنها محتاجه إلى الاثاره والتنبيه بواسطه الدلاله المذكوره وبدونها لا تكفي لذلك كما لا يخفى.

[متن عقائد الإماميه:]

ذهب قوم ، وهم المجبره ، إلى أنه تعالى هو الفاعل لأفعال المخلوقين فيكون قد أجبر الناس على فعل المعاصى ، وهو مع ذلك يعذبهم عليها ، وأجبرهم على فعل الطاعات ومع ذلك يشيهم عليها ، لأنهم يقولون : إن أفعالهم فى الحقيقه أفعاله ، وإنما تنسب إليهم على سبيل التجوز ، لأنهم محلها ، ومرجع ذلك إلى إنكار السببيه الطبيعیه بين الأشياء ، وأنه تعالى هو السبب الحقيقى لا سبب سواه.

وقد أنكروا السببيه الطبيعیه بين الأشياء ، إذ ظنوا أن ذلك هو مقتضى كونه تعالى هو الخالق الذى لا شريك له ، ومن يقول بهذه المقاله فقد نسب الظلم إليه ، تعالى عن ذلك (١).

[شرح:]

(١) ومن المجبره ، الأشاعره الذين ذهبوا إلى انكار السببيه وانحصار السبب فى الله تعالى ، وقالوا : إن النار مثلا لا تحرق شيئا ، بل عاده الله جرت على إحراق الثوب المماس بها ، مثلا من دون مدخلية للنار فى الاحراق.

وعلى هذا الأساس المزعوم ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقه له تعالى ، من دون دخل للعباد ، نعم يطلق على أفعال العباد عنوان المكسوب ، لمقارنه مجرد

الإرادة وهو الفارق عندهم بين الفعل الاختياري والاضطراري.

والذى أوجب هذا الزعم الفاسد فيهم ، هو عدم درك معنى التوحيد الأفعالي ، وتخيّلوا أنه لا يمكن الجمع بين التوحيد الأفعالي وسببه الأشياء.

وفيه أولاً: أن انكار السببيه والعليه خلاف الوجدان ، فإننا نرى أنفسنا عله ايجاديه بالنسبه إلى التصورات والتفكرات الذهنيه ونحوها من أفعال النفس ؛ لأن هذه الامور مترشحه عن النفس ومتوقفه عليها من دون العكس ، وليس معنى السببيه إلّا ذلك ، والوجدان أدل دليل على ثبوت السببيه والعليه فلا مجال لانكارها.

وثانياً: أن التراحم المشاهد بين الماديات مما يشهد على وجود رابطة العليه والتأثير والتأثر بالمعنى الأعم فيها ، وإلّا فلا مجال لذلك ، إذ المفروض أنه لا- تأثير لها ، وإرادته تعالى لا تكون متراحمه ، لعدم التكثير فى ذاته ، والمفروض أنه لا دخل لغيره تعالى فى السببيه ، فالتراحم ليس إلّا لتأثير الماديات بعضها فى بعض.

وثالثاً: بأن النصوص الشرعيه تدل على وجود الرابطة السببيه ، كقوله تعالى : (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا* قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا* قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا) (١) حيث نسب التمثل وهكذا هبه الغلام إلى الروح.

وكقوله عزوجل : (قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ) (٢) إذ أسند عذاب الكفار إلى أيدي المؤمنين وغير ذلك من الآيات ، فلا وجه لإنكار السببيه.

وأما توهم المنافاه بينها وبين التوحيد الأفعالي فهو مندفع ، بأن السببيه المذكوره ليست مستقله حتى تنافيه ، بل هى السببيه الطويله ، وهى منتهيه إليه ،

ص: ١٥٤

١- مريم : ١٧ - ١٩.

٢- التوبه : ١٤.

تعالى فى عين كونها حقيقه ، نعم يختص بالله تعالى السببىه الاستقلاليه ، وهو المراد من قولهم : لا مؤثر فى الوجود إلا الله تعالى.

وبالجملة فكما أن وجود المخلوقين لا يتنافى مع التوحيد الذاتى ؛ لأن وجودهم منه تعالى وفى طول وجوده ، كذلك تأثيرهم فى الأشياء لا- ينافى حصر المؤثر الاستقلالى فيه تعالى ، كما يقتضيه التوحيد الأفعالى ؛ لأن تأثيرهم بإذنه تعالى وينتهى إليه ، ولذلك قال العلامة الطباطبائى - قدس سره - : انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالايجاد لا ينافى انتسابه إلى غيره من الوسائط ، والانتساب طولى لا عرضى (١).

فالعباد هم المباشرون للأفعال وكانت الأفعال أفعالا اختياريه لهم ، لقدرتهم على تركها وتمكنهم من خلافها ، والأفعال مستنده إليهم بالحقيقه ، ومع ذلك لا- يكونون مستقلين فى الوجود والفاعليه ، بل متقومون به تعالى ، وليس هذا إلا لكونهم فى طول وجود الرب المتعال ، ومنه ينقدح فساد ما استدلوا به على مختارهم ، من ان التأثير مستند إلى قدره الله تعالى دون العباد ، وإلا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله. بيان الشرطيه أنه تعالى قادر على كل مقدور ، فلو كان العبد قادرا على شىء ، لاجتمعت قدرته وقدره الله تعالى عليه ، وأما بطلان التالى ؛ فلأنه لو أراد الله ايجاده وأراد العبد اعدامه ، فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين ، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح (٢).

وذلك لما عرفت من أن قدره العبد فى طول قدره الرب وإذنه واراوته ، ومن المعلوم أن ما يكون كالظلل للشىء وطوراه ، لا يمكن أن يعارض ذا

ص: ١٥٥

١- نهايه الحكمه : ص ٢٦٧.

٢- راجع شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣٠٩ الطبعة الحديثه ، كشف الفوائد : ص ٦٠ ، قواعد المرام : ص ١٠٩.

الظل ، وعليه فلو أراد الله تعالى فعلا تكويننا لوقع بإرادته ولو لم يرده العبد ، لقوه قدرته وإرادته دون العكس ، ولعل إليه يؤول ما أشار إليه المحقق الطوسي - قدس سره - في متن تجريد الاعتقاد حيث قال : «ومع الاجتماع يقع مراده تعالى».

إن قلت : ربما يقع الفعل عن العبد على خلاف إرادته تعالى ، ككفر الكفار وعصيان العصاة ، مع أنه تعالى لا يريد الكفر والعصيان.

قلت : إنه تعالى في مثل ما ذكر لا يريد تكويننا إلا ما اختاره العباد ولو بالارادة التبعية ، فما وقع عن العباد لا يخرج عن إرادته وإن منعهم وزجرهم عنه تشريعا ؛ لأنه أراد أن يفعل الإنسان ما يشاء بقدرته واختياره ، حتى يتمكن من النيل إلى الكمال الاختياري ، فمقتضى كونه مختارا في أفعاله هو أن يتمكن من السعادة والشقاوه كليهما ، فلا معنى لأن يكون مختارا ومع ذلك لا يكون متمكنا من الشقاوه فاللازم هو التمكّن بالنسبه إلى كل واحد من السعادة والشقاوه ، وهذا التمكّن اعطى للإنسان من ناحيه الله تعالى مع منعه اياهم عن سلوك مسلك الشقاوه ففي نظائر ما ذكر لا يغلب إرادته الكفار والعصاة على إرادته تعالى ، بل هو المرید لفعل العبد عن اختياره وإرادته لا جبرا وبدون الاختيار ، ولعل إليه يرجع قوله عزوجل : (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) (١).

إذ الآيه المباركه في عين كونها في مقام إثبات المشيئه له تعالى ، أثبت المشيئه للإنسان أيضا ، وليس هذا إلا الطوليه المذكوره ، ويؤيدها ما روى عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - «إن الله يقول : يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء ، وإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد» (٢).

ص: ١٥٦

١- الدهر : ٣٠.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٩٤.

فالقول بمعارضه إرادته العباد مع إرادته الله تعالى ، لا يوافق الطويله ، بل مناسب مع الإرادة الاستقلاليه ، وهي ممنوعه عندنا.

ورابعا : أن دعوى الجبر وعدم الاختيار لا يساعدها الوجدان ، ضروره أنا ندرك بالعلم الحضورى قدرتنا على ايجاد الأفعال مع التمكن من الخلاف ، نحن نقدر على التكلم مثلا ونتمكن من تركه ، وهكذا ، والوجدان أدل دليل على وجود الاختيار فينا ، إذ لا خطأ فى العلم الحضورى.

لا- يقال : إن الإرادة ليست باختياريه ، لانبعاتها عن الأميال الباطنيه التى ليست تحت اختيارنا ، بل تكون متأثره عن العوامل الطبيعیه الخارجيه ، فلا مجال لاختياريه الأفعال ، لانا نقول : إن هذه الأميال معده لا عله ، فالإرادة مستنده إلى الاختيار ، ويشهد لذلك إمكان المخالفه للأميال المذكوره ، كترك الأكل والشرب ، لغرض إلهى فى شهر رمضان ، مع أن الأميال موجوده ، وليس ذلك إلّا لوجود الاختيار ، هذا مضافا إلى أن حصول التريديد والشك عند بعض الأميال ، بالنسبه إلى الفعل أو الترك فى بعض الأوقات ، بحيث يحتاج الترجيح إلى التأمل والاختيار ، شاهد آخر على أن الأميال ليست سالبه للاختيار.

ومما ذكر يظهر ما فى توهم أن المؤثر التام فى الإرادة هو الوراثة ، أو عوامل المحيط الاجتماعى ، ولا مجال للاختيار ، وذلك لما عرفت من أن تلك الامور لا تزيد على الاعداد ، ولا توجب أن تترتب عليها الإرادة ، ترتب المعلول على العله ، بل غايتها هو الاقتضاء ، بل الإرادة تحتاج إلى ملاحظه الإنسان ، الشىء الذى تقتضيه العوامل المحيطيه ، أو الوراثة ، وفائدتها وضررها ، ثم تزاحمهما مع سائر الأميال والموجبات ، ثم الترجيح بينها ، فالإرادة مترتبه على اختيار الانسان (1).

فالمؤثر فى الأفعال ارادتنا باختيارنا ، فمن أنكر الإرادة والاختيار ، أنكر ما

ص: ١٥٧

١- راجع اصول فلسفه : ج ٣ ص ١٥٤ - ١٧٣ ، وآموزش عقائد : ج ١ ص ١٧٥.

يقتضيه الوجدان ، قال أبو الهذيل : «حمار بشر أعقل من بشر» (١) ولعله لأن الحمار عند رؤيه الحفرة لا يدخل فيها ، بل يمشى مع الاختيار ، فكيف يكون الإنسان فى أفعاله بلا اختيار؟

وقد يتخيل الجبر بتوهم أن الجبر مقتضى علمه تعالى بالامور من الأزل ، وغايه تقريبه أن الله تعالى علم بكل شىء من الأزل ، فحيث لا تبديل ولا تغيير فى علمه الذاتى ، فما تعلق العلم به فى الأزل يقع فى الخارج ، طبقا لما علمه من دون اختيار ، وإلا فلا يكون علمه علما ، فمن كان فى علمه تعالى عاصيا لا يمكن أن يصير مطيعا.

ولكن الجواب عنه واضح ، حيث أن العلم الذاتى لا يسلب الاختيار عن المختار ، فمن كان فى علمه عاصيا بالاختيار يصير كذلك بالاختيار ، وإلا لزم أن يكون علمه جهلا وهو محال.

ثم إنه يظهر من بعض كلمات المتكلمين من الأشاعره ، أن مجرد مقارنة الإراده فى أفعالنا مع الفعل الصادر عن الله تعالى ، يكفى فى تسميه الفعل بالمكسوب ، مع أنه كما ترى ، إذ لا أثر للإرادته على المفروض فى الفعل ، ولذا قال فى قواعد المرام : «فأما حديث الكسب فهو اسم بلا مسمى» (٢).

وخامسا : أن التوالى الفاسده لهذا القول كثيره ، منها امتناع التكليف ؛ لأن الناس غير قادرين ، والتكليف بما لا يطاق قبيح ، ومنها لغويه ارسال الرسل والأنبياء ؛ لأن اتباعهم ليس تحت قدرتهم ، ومنها عدم الفائدة فى الوعد والوعيد ؛ لأن المفروض عدم دخاله الناس فى الأفعال ، ومنها أنه لا معنى للمدح والذم بالنسبه إلى أفعال العباد ، لعدم دخالتهم فيها أصلا.

كما حكى عن مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - أنه قال فى الجواب عن

ص: ١٥٨

١- اللوامع الالهيه : ص ٣٥.

٢- قواعد المرام : ص ١١٠.

السؤال عن الجبر: «لو كان كذلك ، لبطل الثواب والعقاب ، والأمر والنهي والزجر ، ولسقط معنى الوعد والوعيد ، ولم تكن على مسيء لائمته ، ولا لمحسن محمده ، الحديث» (١).

وقد روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر - عليهما السلام - «أنه سأل عنه أبو حنيفة عن أفعال العباد ممن هي؟ فقال: إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة منازل ، إما أن تكون من الله تعالى خاصة ، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها ، أو من العبد خاصة ، فلو كانت من الله تعالى خاصة ، لكان أولى بالحمد على حسننها ، والذم على قبحها ، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم فيها ، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معا فيها ، والذم عليهما جميعا فيها - لأن المفروض أنهما مستقلان فيها - وإذا بطل هذان الوجهان ، ثبت أنها من الخلق ، فإن عاقبهم الله تعالى على جنائيتهم بها فله ذلك ، وإن عفا عنهم فهو أهل التقوى وأهل المغفرة» (٢). وظاهره أن مباشره الأفعال من الإنسان وهو لا يمكن إلّا بالاختيار ، وهو المصحح للعقاب والعفو كما لا يخفى.

ثم إن إثبات كون الأفعال صادرة من الخلق لا ينافي استنادها إليه تعالى بالطوليه وبواسطتهم ، كما سيأتي تصريح الأدله به ، وإنما المنافي هو استنادها إليه تعالى فى عرض صدورها من الخلق فلا تغفل.

هذا كله مضافا إلى أن الفكر الجبرى يؤدي إلى رفض المسئوليه كلها ؛ لأنه لا يرى لنفسه تأثيرا فى شىء من الأشياء فلذا ينظلم ، ولا يسعى فى التخلق بالأخلاق الحسنه ، وإصلاح الاجتماع ، ودفع الظلم والجور ، ولعله لذلك كان ترويح عقيدته الجبر من أهداف الحكومات الظالمه ؛ لأن الناس إذا كان ذلك اعتقادهم خضعوا لسلطه الظلمه ولم يروهم مقصرين فيما يفعلون.

ص: ١٥٩

١- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٤.

٢- كتاب تصحيح الاعتقاد : ص ١٣.

وذهب قوم آخرون وهم «المفوضه» إلى أنه تعالى فوض الأفعال إلى المخلوقين ورفع قدرته وقضائه وتقديره عنها ، باعتبار أن نسبه الأفعال إليه تعالى تستلزم نسبه النقص إليه وإن للموجودات أسبابها الخاصه وإن انتهت كلها الى مسبب الاسباب والسبب الاول وهو الله تعالى.

ومن يقول بهذه مقاله فقد اخرج الله تعالى من سلطانه وأشرك غيره معه في الخلق (١).

[شرح:]

وقد اشتهرت هذه الجملة في الألسنه من أن الجبر والتشبيه امويان والعدل والتوحيد علويان.

هذا بخلاف الإنسان المعتقد بالاختيار ، فإنه يرى نفسه مسئولا في الامور ، ولذلك الاعتقاد يسعى ويجاهد مع كل ظالم ويصل إلى ما يصل من الحريه والعزه والمجد والسعاده (٢).

وقد قال الله تبارك وتعالى : (وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى) (٢).

هذا تمام الكلام في الجبر.

(٢) ومن المفوضه أكثر المعتزله وهم ذهبوا إلى أن الفعل مفوض إلينا ، ولا مدخليه فيه لارادته وإذنه تعالى ، والذي أوجب هذه المزعمه الفاسده هو الاحتراز عن نسبه المعاصي والكفر والقبائح إليه تعالى ، حيث زعموا أنه لو لم نقل بالتفويض ، لزم استناد القبائح إليه تعالى ، وهو لا يناسب مع جلاله. هذا مضافا إلى أنه لو لم يكن العبد مستقلا في فعله لما صح مدحه وذمه ، على أن المستفاد من الآيات الكثيره هو استناد أفعال العباد إليهم دونه كقوله تعالى :

ص: ١٦٠

١- النجم : ٣٩ - ٤٠.

٢- كتاب إنسان وسرنوشت.

(فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (١)، وقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) (٢)، وقوله تعالى: (وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ) (٣) إلى غير ذلك من الآيات.

وفيه أولا-: أن لازم ما ذكر أن الانسان لا- يحتاج في مقام الفاعليه إليه تعالى ، بل هو مستقل في ذلك ، وهو ينافي التوحيد الأفعالي وانحصار المؤثرية الاستقلاليه فيه تعالى .

وثانيا : أن الفعل والفاعل وكل شأن من شئونه من الممكنات ، والممكن ما لم يجب لم يوجد ، فإن استند الفعل إلى الواجب المتعال ولو بوساطه المختارين في الأفعال ، صار واجبا بالغير ووجد ، وإلا فلا يمكن وجوده وإن استند إلى جميع الممكنات. فكما أن الفاعل يستند إلى مسبب الأسباب بالآخره كذلك فعله مع الاختيار ، فلا وجه للتفكيك بينهما مع أنهما كليهما من الممكنات.

وثالثا : أن قبح استناد القبائح إليه تعالى ، فيما إذا لم يكن واسطه في البين ، وأما مع وساطه المختارين والقادرين ، فلا مانع منه ولا- قبح فيه ؛ لأن معناه حينئذ هو أن الله تعالى خلق العباد قادرين ومختارين لأن يختاروا ما يشاءون ويصلوا إلى الكمال الاختياري ، والخلق المذكور عين لطف وحكمه ؛ لأن التكامل الاختياري الذي هو من أفضل أنواع الكمالات ، لا يحصل بدون اختيار العباد فيما يشاءون. فما هو القبيح من الاستناد بدون وساطه المختارين لا وقوع له ، وما وقع لا قبح فيه ، وعليه يحمل ما ورد عن أبي الحسن الثالث - عليه السلام - من أنه سئل عن أفعال العباد أهي مخلوقه لله تعالى ، فقال : «لو كان خالقا لها - أي بدون وساطه المختارين والقادرين - لما تبرأ منها ، وقد قال سبحانه : (أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) ولم يرد البراءه من خلق ذواتهم وإنما

ص: ١٦١

١- البقره : ٧٨.

٢- الرعد : ١١.

٣- التوبه : ١٠٥.

تبرأ من شركهم وقبائحهم» (١).

ورابعا: أن المدح والذم يصحان فيما إذا كان الفعل صادرا بالقدرة والاختيار، للتمكن من الخلاف، ولا يشترط فيهما الاستقلال، إذ ملاك المدح والذم هو القدرة والاختيار في الفعل والترك، وهو موجود في أفعالنا، ولذا يكتفى في المحاكم القضائية عند العقلاء بذلك للمجازاة والمثوبات.

وخامسا: أن التفويض لا تساعده الآيات الداله على أنه ما من شيء إلا ويكون بإرادته وإذنه وقدرته، كقوله تعالى: (وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (٢)، وقوله عزوجل: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (٣)، وقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) (٤).

وهذه الآيات ونحوها صريحه في أن التفويض لا- واقع له، بل كل الأفعال سواء كانت قلبيه أو خارجيه، غير خارجه عن دائره قدرته ومشيتته وارادته وإذنه، ومقتضى الجمع بين هذه الآيات وما تمسك به المفوضه من الآيات، هو أن المراد من استناد الأفعال إلى العباد ليس هو التفويض، بل يكفى في الاستناد كون مباشره الأفعال باختيارهم وقدرتهم وتمكنهم من الخلاف، وإن كان قدرتهم تحت قدرته وإذنه ومشيتته تعالى، فالمباشره منهم بالاختيار لا يستلزم التفويض فلا تغفل، هذا.

مضافا إلى نفي التفويض في الأخبار الكثيره.

منها: ما روى عن الصادق - عليه السلام - قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل زعم أن الله عزوجل أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله عزوجل في حكمه وهو كافر، ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم، فهذا وهن

ص: ١٦٢

١- بحار الأنوار: ج ٥ ص ٢٠.

٢- التكوير: ٢٩.

٣- الصفات: ٩٦.

٤- يونس: ١٠٠.

الله فى سلطانه فهو كافر ، ورجل يقول إن الله عزوجل كلف العباد ما يطيقون ، ولم يكلفهم ما لا يطيقون ، فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ» (١).

ومنها : ما روى عن الوشاء عن أبى الحسن الرضا - عليه السلام - قال : «سألته فقلت : الله فوض الأمر إلى العباد؟ قال : الله أعز من ذلك ، قلت : فأجبرهم على المعاصى؟ فقال : الله أعدل وأحكم من ذلك» (٢).

لا يقال : إن القبائح لو كانت مستنده إليه تعالى لما حكم سبحانه بحسن جميع ما خلق ، مع أنه قال عزوجل : (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) (٣) ، لأننا نقول : نعم ، هذا لو كان الاستناد من دون وساطة الاختيار للعباد وأما مع الوساطة المذكوره فلا قبح فيه ، بل هو حسن ؛ لأن مرجعه إلى خلقه العباد مختارين وقادرين وغير مجبورين فى الأفعال ، بحيث يتمكنون من الإطاعة والعصيان ، حتى يمكن لهم أن يصلوا إلى اختيار الكمال مع وجود المزاحمات ، وهو أفضل أنواع الكمالات ، فخلق الاختيار فى الإنسان - ولو اختار بعض الناس الكفر والعصيان بسوء اختيارهم - خلقه حسنه ، بملاحظه أن الكمال الاختيارى ، المتمقوم بالمزاحمات الداخليه والخارجيه لا يمكن وجوده إلّا بخلق الاختيار فى العباد ، والمفروض أن الكمال المذكور من أحسن الامور فى النظام ، فمراعاته حسنه والاخلال به لا يساعده الحكمه واللفظ كما لا يخفى.

ثم إن الظاهر من عباره الشيخ المفيد - قدس سره - أن التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق فى الأفعال ، والإباحه لهم ما شاءوا من الأعمال ونسبه إلى بعض الزنادقه وأصحاب الإباحات (٤).

ص: ١٦٣

١- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٠.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٦.

٣- السجده : ٧.

٤- تصحيح الاعتقاد : ص ١٤.

وأنت خبير بأن المعروف من التفويض ، هو ما نسب إلى أكثر المعتزله ، وهو المبحوث عنه فى المقام ؛ لأنه ينافى التوحيد الأفعالى ، وأما ما نسبه إلى بعض الزنادقه ، فهو لا يناسب المقام ، بل ينافى لزوم التكليف وعدم جواز إهمال الناس ، وقد مر فى البحث عن التكليف أنا نعتقد أنه تعالى لا بد أن يكلف عباده ويسن لهم الشرائع وما فيه صلاحهم وخيرهم فراجع.

ثم ينقدح مما ذكرنا فى نفى الجبر والتفويض ، واستناد الأفعال إليه تعالى بوساطه المباشرين ، ما فى عباره شيخنا الصدوق - رحمه الله - حيث قال على المحكى : «أفعال العباد مخلوقه خلق تقدير لا خلق تكوين ، ومعنى ذلك أنه لم يزل عالما بمقاديرها. انتهى» (١).

وذلك لأن لازم كلامه أن الأفعال بحسب التكوين مفوضه إلى العباد ، وليس هذا إلّا قول المفوضه. هذا مضافا إلى ما أورد عليه الشيخ المفيد - قدس سرهما - من أنه ليس يعرف فى لغه العرب أن العلم بالشىء هو خلق له ، فخلق تقدير لا معنى له (٢).

ثم لا يخفى عليك ما فى يترأى من التجريد وشرحه ، حيث قال فى التجريد : «والقضاء والقدر إن اريد بهما خلق الفعل ، لزم المحال» ، وقال العلّامة - قدس سره - فى شرحه : «فنقول للأشعرى : ما تعنى بقولك أنه تعالى قضى أعمال العباد وقدرها؟ إن أردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه ، وأن الافعال مستنده إلينا» (٣).

لما عرفت من أن انتهاء خلق الأفعال إليه تعالى بوساطه خلق القدره واختيار العباد لا مانع منه ، بل هو مقتضى التوحيد الأفعالى ، ويمكن ارادتهما

ص: ١٦٤

١- تصحيح الاعتقاد : ص ١١.

٢- تصحيح الاعتقاد : ص ١٢.

٣- شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣١٥ - ٣١٦ ، الطبعة الحديثه فى قم المشرفه.

واعتقادنا فى ذلك تبع لما جاء عن أئمتنا الأطهار - عليهم السلام - من الأمر بين الأمرين والطريق الوسط بين القولين الذى كان يعجز عن فهمه أمثال اولئك المجادلين من أهل الكلام ففرط منهم قوم وأفرط آخرون ولم يكتشفه العلم والفلسفه إلّا بعد عدة قرون (٣) وليس من الغريب ممن لم يطلع على حكمه الأئمه - عليهم السلام - وأقوالهم أن يحسب أن هذا القول وهو الأمر بين الأمرين من مكتشفات بعض فلاسفه الغرب المتأخرين ، وقد سبقه إليه أئمتنا قبل عشره قرون.

[شرح:]

نفى الخلق بدون وساطه القدره والاختيار ، كما يقتضيه خطاب الشارح للأشعرى ، وبالجملة : إن النظام السببى والمسببى فى العالم مستند إليه تعالى ، ومن جملته الأفعال المسببه عن العباد باختيارهم ، فكما لا معنى للتفويض فى سائر الأسباب لحاجتها إليه تعالى فى الوجود والبقاء والتأثير ، كذلك لا معنى له فى سببيه الإنسان للأعمال مع كونه ممكنا من الممكنات. هذا تمام الكلام فى التفويض.

(٣) قال الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - ما حاصله : «إن هذا النظر - أى الأمر بين الأمرين - ابتدأ به من ناحيه أئمه الدين - عليهم السلام - ثم بعد مضى مده من الزمن نظر حوله وتأمل فيه الحكماء الإلهيون حق التأمل ، فأوه مطابقا للموازن الدقيقه العقلية المنطقيه» (١).

وقال فى موضع آخر ما حاصله : «إن الذى يوجب كثره الاعجاب للمحقق العارف بمسائل التوحيد ، هو المنطق الخاص الذى يسلكه القرآن والسنة المرويه عن رسول الله والأئمه الأطهار - صلوات الله عليهم - حول مسائل

ص: ١٦٥

فقد قال إمامنا الصادق - عليه السلام - لبيان الطريق الوسط كلمته المشهوره : «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين» (٤).

[شرح:]

التوحيد ، إذ هذا المنطق الخاص لم يطابق المنطق الرائج في ذلك العصر ، بل لم يطابق مع منطق القرون والعصور العديده التي كانت بعد ذلك العصر ، وصار علم الكلام والمنطق والفلسفه رائجا فيها ؛ لأن هذا المنطق الخاص كان فوق مستوى المسائل الكلاميه والعقليه الرائجه فيها.

ومن جمله هذه المسائل مسأله القضاء والقدر والجبر والاختيار ، وهذا يدل على أن القرآن الكريم كتاب وحى نزل من الله تعالى على رسوله ، وأن من خوطب به أدرك كمال الإدراك ما خوطب به ، وشهده في مستوى آخر ، ويدل عليه أن أهل البيت - عليهم السلام - كانوا يعرفون القرآن بنحو آخر غير ما جرت به العاده ، ولذا بينوا الحقائق بأتقن بيان وأحسن أسلوب وارشدوا الناس إلى الحقائق الإلهيه عند تحير الآخرين» (١).

(٤) وسأل الراوى فى ذيل الحديث المذكور فى المتن بقوله قال : قلت : وما أمر بين أمرين قال : مثل ذلك رجل رأته على معصيه فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصيه ، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت الذى أمرته بالمعصيه (٢) - ولا بأس بذكر بعض الاخبار الوارده تكميلا للفائده.

منها : ما رواه الصدوق - عليه الرحمه - عن أبى الحسن الرضا - عليه السلام - أنه ذكر عنده الجبر والتفويض ، فقال : «ألا اعطيكم فى هذا أصلا لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا كسرتموه؟ قلنا : إن رأيت ذلك ، فقال : إن الله عزوجل لم يطع باكره ، ولم يعص بغلبه ، ولم يهمل العباد فى ملكه. هو

ص: ١٦٦

١- انسان وسرنوشت : ص ١٠٢.

٢- الاصول من الكافى : ج ١ ص ١٦٠.

المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه ، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادًا ولا- منها مانعًا وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل ، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه ، ثم قال - عليه السلام - : من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» (١).

ولا- يخفى عليك أن قوله : «هو المالك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه» يدل على أن قدره المخلوقين وتمكنهم من الفعل أو الترك تحت قدرته وملكه تعالى ، وليس ذلك إلّا الملكيه الطويله ، إذ مع إسناد الملك والقدره إليهم أسندهما إلى نفسه أيضا ، كما إن قوله - عليه السلام - فى الذيل : «فليس هو الذى أدخلهم فيه» يدل على أن الفعل واقع بمباشرتهم واختيارهم فالمحصل أن الأفعال مع كونها صادرة عن العباد بالاختيار ، تكون تحت قدره الخالق وملكته تعالى.

ومنها : ما رواه الطبرسى - عليه الرحمه - عن أبى حمزه الثمالى ، أنه قال : قال أبو جعفر - عليه السلام - للحسن البصرى : «إياك أن تقول بالتفويض ، فإن الله عزوجل لم يفوض الأمر إلى خلقه وهنا منه وضعفا ولا أجبرهم على معاصيه ظلما. الحديث» (٢).

ومنها ما رواه الطبرسى - عليه الرحمه - أيضا عن هشام بن الحكم ، قال : «سأل الزنديق أبا عبد الله - عليه السلام - فقال : أخبرنى عن الله عزوجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادرا؟

قال - عليه السلام - : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب ؛ لأن الطاعه إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنه ولا نار ، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله وقطع عذرهم بكتبه ، ليكونوا هم الذين

ص: ١٦٧

١- بحار الانوار : ج ٥ ص ١٦ ، نقلا عن التوحيد وعيون الاخبار.

٢- بحار الانوار : ج ٥ ص ١٧ ، نقلا عن الاحتجاج.

يطيعون ويعصون ويستوجبون بطاعتهم له الثواب وبمعصيتهم آياها العقاب ، قال : فالعمل الصالح من العبد هو فعله والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال : العمل الصالح ، العبد يفعله والله به أمره ، والعمل الشر العبد يفعله والله عنه نهاه .

قال : أليس فعله بالآله التي ركبها فيه؟ قال : نعم ، ولكن بالآله التي عمل بها الخير قدر بها على الشر الذي نهاه عنه .

قال : فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال : ما نهاه الله عن شيء إلا وقد علم أنه يطيق تركه ، ولا أمره بشيء إلا وقد علم أنه يستطيع فعله ؛ لأنه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون . الحديث «(١)» .

ومنها : ما رواه في البحار عن أمير المؤمنين - عليه السلام - حين سأله عبايه الأسدي عن الاستطاعة أنه قال - عليه السلام - في جوابه : «تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت الأسدي ، فقال له : قل يا عبايه ، قال : وما أقول؟ قال : إن قلت تملكها مع الله قتلتك ، وإن قلت تملكها من دون الله قتلتك ، قال : وما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال : تقول : تملكها بالله الذي يملكها من دونك ، فإن ملككها كان ذلك من عطائه ، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه ، وهو المالك لما ملكك ، والمالك لما عليه أقدرك ، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوه حيث يقولون : لا- حول ولا- قوه إلا بالله؟ فقال الرجل : وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال : لا حول لنا عن معاصي الله إلا بعصمه الله ، ولا قوه لنا على طاعه الله إلا بعون الله ، قال : فوثب الرجل وقبل يديه ورجليه» (٢) .

ومنها : ما رواه في الاحتجاج عن موسى بن جعفر - عليهما السلام - قال : إن الله خلق الخلق فعلم ما هم إليه صائرون ، فأمرهم ونهاهم فما أمرهم به من

ص : ١٦٨

١- بحار الانوار : ج ٥ ص ١٨ نقلا عن الاحتجاج ولعل كلمه واو سقطت قبل قوله : لم تكن جنه ولا نار .

٢- بحار الانوار : ج ٥ ص ٢٤ .

شئ فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به وما نهاهم عنه من شئ ، فقد جعل لهم السبيل إلى تركه ، ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلّا بإذنه ، وما جبر الله أحدا من خلقه على معصيته ، بل اختبرهم بالبلوى ، كما قال تعالى : (لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (١).

ومنها : ما رواه فى الخصال وغيره من الحسين بن على - عليهما السلام - قال : «سمعت أبى على بن أبى طالب - عليه السلام - يقول : الأعمال على ثلاثه أحوال : فرائض وفضائل ومعاصى ، فأما الفرائض فبأمر الله تعالى وبرضى الله وبقضائه وتقديره ومشيته وعلمه ، وأما الفضائل فليست بأمر الله - أى الأمر الوجوبى - ولكن برضى الله وبقضاء الله وبقدر الله وبمشيه الله ويعلم الله ، وأما المعاصى فليست بأمر الله ولكن بقضاء الله وبقدر الله وبمشيه الله ويعلمه ثم يعاقب عليها» (٢) ودلالته على أن كل شئ حتى المعاصى تحت قضائه وقدره ومشيته واضحه.

ومنها : ما رواه فى الكافى عن حمزه بن حمران قال : «سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الاستطاعه ، فلم يجبنى ، فدخلت عليه دخله اخرى فقلت :

أصلحك الله ، إنه قد وقع فى قلبى منها شئ لا يخرجه إلّا شئ أسمعه منك ، قال : فإنه لا يضررك ما كان فى قلبك ، قلت : أصلحك الله ، إنى أقول : إن الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم إلّا ما يطيقون ، وانهم لا يصنعون شيئا من ذلك إلّا بإرادة الله ومشيته وقضائه وقدره ، قال : فقال هذا دين الله الذى أنا عليه وآبائى. الحديث» (٣) حملة الصدوق - رحمه الله - على أن

ص: ١٦٩

١- بحار الانوار : ج ٥ ص ٢٦.

٢- بحار الانوار : ج ٥ ص ٢٩ ، نقلا عن التوحيد والخصال وعيون الاخبار.

٣- الأصول من الكافى : ج ١ ص ١٦٢ بحار الانوار : ج ٥ ص ٣٦ مع تفاوت والاصح هو ما رواه فى الكافى.

مشيه الله و ارادته فى الطاعات ، الأمر بها ، وفى المعاصى النهى عنها والمنع منها بالزجر والتحذير ، ولكنه بلا موجب فافهم .

ومنها : ما رواه فى التوحيد عن أمير المؤمنين - عليه السلام - أنه مر بجماعه بالكوفه وهم يختصمون بالقدر - فى القدر - فقال لمتكلمهم : «أبأ الله تستطيع ، أم مع الله ، أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يرد عليه ، فقال أمير المؤمنين - عليه السلام - : إن زعمت أنك بالله تستطيع فليس إليك من الأمر شيء ، وإن زعمت أنك مع الله تستطيع ، فقد زعمت أنك شريك معه فى ملكه ، وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع ، فقد ادعت الربوبيه من دون الله تعالى . فقال : يا أمير المؤمنين ، لا ، بل بالله أستطيع ، فقال : أما أنك لو قلت غير هذا لضربت عنقك» (١) ولا يخفى عليك أن قوله : «إن زعمت أنك بالله تستطيع ، الخ» بيان صوره الجبر جمعا بينه وبين قوله فى الذيل ، كما يشهد له قوله بعده : «فليس إليك من الأمر شيء» فإنه لا يساعد إلّا مع الجبر .

ومنها : ما رواه فى الخصال عن أبى الحسن الاول - عليه السلام - قال : «لا يكون شيء فى السماوات والأرض إلّا بسبعه بقضاء وقدر وإرادته ومشيه وكتاب وأجل واذن ، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عزوجل» (٢) .

ومنها : ما رواه فى التوحيد «جاء رجل إلى أمير المؤمنين - عليه السلام - فقال : يا أمير المؤمنين ، أخبرنى عن القدر ، فقال : بحر عميق فلا تلجه ، فقال : يا أمير المؤمنين ، أخبرنى عن القدر ، قال : طريق مظلم فلا تسلكه ، قال : يا أمير المؤمنين ، أخبرنى عن القدر ، قال : سر الله فلا تتكلفه ، قال : يا أمير المؤمنين ، أخبرنى عن القدر ، قال : فقال أمير المؤمنين - عليه السلام - : أما إذا أبيت فانى

ص : ١٧٠

١- بحار الانوار : ج ٥ ص ٣٩ .

٢- بحار الانوار : ج ٥ ص ٨٨ .

سائلك ، أخبرني أكانت رحمه الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمه الله؟ قال : فقال له الرجل : بل كانت رحمه الله للعباد قبل أعمال العباد. فقال أمير المؤمنين - عليه السلام - : قوموا فسلموا على أخيكم ، فقد أسلم وقد كان كافرا. قال : وانطلق الرجل غير بعيد ، ثم انصرف إليه ، فقال له : يا أمير المؤمنين ، أبا لمشيه الاولى نقوم ونقعد ونقبض ونبسط؟ فقال له أمير المؤمنين - عليه السلام - : وإنك لبعيد في المشيه ، أما إنى سائلك عن ثلاث لا يجعل الله لك فى شىء منها مخرجا.

أخبرني أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاءوا؟ فقال : كما شاء ، قال : فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاءوا؟ فقال : لما شاء ، قال : يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاءوا؟ قال : يأتونه كما شاء ، قال : قم فليس إليك من المشيه شىء» (١).

قال العلامه الطباطبائى - قدس سره - فى ضمن ما قاله فى توضيح الروايه : «والأشياء إنما ترتبط به تعالى من جهه صفاته الفعلية التى بها ينعم عليها ويقيم صلبها ويدبر أمرها كالرحمه والرزق والهدايه والإحياء والحفظ والخلق وغيرها وما يقابلها ، فله سبحانه من جهه صفات فعله دخل فى كل شىء مخلوق وما يتعلق به من أثر وفعل ، إذ لا معنى لإثبات صفه فيه تعالى متعلقه بالأشياء وهى لا تتعلق بها.

ولذلك فإنه - عليه السلام - سأل الرجل عن تقدم صفه الرحمه على الاعمال ، ولا معنى لتقدمها مع عدم ارتباطها بها وتأثيرها فيها ، فقد نظم الله الوجود بحيث تجرى فيه الرحمه والهدايه والمثوبه والمغفره وكذا ما يقابلها ، ولا يوجب ذلك بطلان الاختيار فى الأفعال ، فإن تحقق الاختيار نفسه مقدمه من مقدمات

ص: ١٧١

تحقق الأمر المقدر ، إذ لو لا الاختيار لم يتحقق طاعه ولا معصيه ، فلم يتحقق ثواب ولا عقاب ولا أمر ولا نهى ، ولا بعث ولا تبليغ ، ومن هنا يظهر وجه تمسك الإمام - عليه السلام - بسبق صفه الرحمه على العمل ، ثم بيانه - عليه السلام - أن الله مشيه فى كل شىء وأنها لا تلغو ولا تغلبه مشيه العبد ، فالفعل لا يخطئ مشيته تعالى ، ولا يوجب ذلك بطلان تأثير مشيه العبد ، فإن مشيه العبد إحدى مقدمات تحقق ما تعلق به مشيته تعالى ، فإن شاء الفعل الذى يوجد بمشيه العبد فلا بد لمشيه العبد من التحقق والتأثير ، فافهم ذلك.

وهذه الروايه الشريفه على ارتفاع مكانتها ولطف مضمونها يتضح بها جميع ما ورد فى الباب من مختلف الروايات وكذا الآيات المختلفه من غير حاجه إلى أخذ بعض وتأويل بعض آخر» (١).

ومنها : ما رواه فى المحاسن عن حمران ، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال : كنت أنا والطيّار جالسين فجاء أبو بصير فأفرجنا له ، فجلس بينى وبين الطيّار ، فقال : فى أى شىء أنتم؟ فقلنا : كنا فى الإراده والمشيه والمحبه. فقال أبو بصير : قلت لأبى عبد الله - عليه السلام - : شاء لهم الكفر وأراده؟ فقال : نعم ، قلت : فأحب ذلك ورضيه؟ فقال : لا ، قلت : شاء وأراد ما لم يحب ولم يرض؟ قال : هكذا خرج إلينا (اخرج إلينا ، فى المصدر) (٢).

وتقريب الروايه بأن يقال : إن ارادته تعالى أصاله تعلقت نحو إمكان التكامل الاختيارى للإنسان ، وكل ما يلزم فى هذا الطريق أعده تعالى من المعد الخارجى والداخلى ، فلذا أرسل رسله بالهدى لإرشادهم وجهاز الناس بالعقل والاختيار ، فالله تعالى خلق الناس على نحو يمكن لهم أن يصلحوا ويتكاملوا ، وأراده ورضى به ، ولكن مقتضى جعل المشيه والاختيار فى الناس لأن يتمكنوا

ص: ١٧٢

١- راجع تعليقه ص ١١١ من ج ٥ من بحار الأنوار.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٢١.

من التكامل الاختياري ، هو إمكان جهه المخالف أيضا ، فالتنزل والسقوط والعصيان والكفر ناش من سوء اختيارهم ولازم كونهم مختارين ، وإلّا فلا- يحصل التكامل الاختياري ، فالكفر أو العصيان الناشئ من سوء اختيارهم أيضا مراد تبعاً لله تعالى ؛ لأنه تعالى جعلهم مختارين ، وإن لم يرض به لهم ، بل المرضي هو أن يستفيدوا من الاختيار ويسلكوا مسلك الكمال والصلاح ، فلا يخرج شيء في التكوين ، عن إرادته ومشيته ، غايته أن بعض الأمور مراد أصله وبعضها مراد تبعاً ، وهذا التفصيل المستفاد من الرواية يصلح للجواب عن قبح استناد القبائح كالكفر والعصيان أو الشرور إليه ولو بواسطة الإنسان المختار فافهم واغتنم.

ويقرب منه ما رواه في الكافي عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وآله - : «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم أن الخير والشر غير مشيئه الله ، فقد أخرج الله من سلطانه ، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله أدخله الله النار» (١).

وبالجمله هذه عمدته الأخبار الوارده في حقيقه الأمر بين الأمرين ، ومعناها بعد حمل بعضها على بعض واضح ، وكلها متفق على أنه لا- جبر بحيث لا- يكون للعباد قدره واختيار وعلى أنه لا تفويض بحيث خرج عمل العاملين عن سلطانه ، بل خلق الناس مع القدره والاختيار ، فالخلق يستطيعون من الطاعات والمعاصي بالقدره والاختيار المفاضه من ناحيته تعالى لأن يستفيدوا منها للاستكمال الاختياري ، وهو الذي ذهب إليه المصنف كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى ، فلا يكون شيء في عالم التكوين خارجاً عن إرادته تعالى ، وإنما

ص: ١٧٣

١- الاصول من الكافي : ج ١ ص ١٥٨ ح ٦ وروى نحوه عن العياشي في بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٢٧.

ما أجلّ هذا المغزى وما أدق معناه وخلصته أن أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ، ونحن أسبابها الطبيعيه وهي تحت قدرتنا واختيارنا ، ومن جهة اخرى هي مقدوره الله تعالى وداخله في سلطانه ؛ لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه ، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي ؛ لأن لنا القدره والاختيار فيما نعمل ، ولم يفوض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه ، بل له الخلق والحكم والأمر وهو قادر على كل شيء ومحيط بالعباد (٥).

[شرح:]

الفرق في الإراده الأصليه والتبعيه ، فإن ما يكون في صراط الكمال مراد أصاله ، وما لا يكون كذلك ، ولكن كان من لوازم الاختيار والتكامل الاختيارى مراد تبعاً ، فالمشييه الاستقلاليه منحصره فيه تعالى وجميع الإرادات والمشيات منتهيه إلى مشيئته وكانت في طول مشيئته.

ومما ذكر يظهر أنه لا معارضه بين الأخبار ، كما لا معارضه بين الآيات بعد الوقوف على حقيقه المراد كما لا يخفى.

(٥) ولا يخفى عليك أن المحصل من الأدله النقليه والعقليه هو نفى الجبر ، لوجدان القدره والاختيار ، والوجدان أدل دليل ؛ لأنه علم حضورى بالشيء ، ولا خطأ في العلم الحضورى.

كما أن المحصل من الأدله هو نفى التفويض ؛ لأن الممكن كما لا يقتضى الوجود في حدوثه وبقائه ، كذلك لا يقتضى الوجود في فاعليته ، وإلما لزم الانقلاب في ذات الممكن ، وهو خلف ، فلا يتصور الاستقلال في الممكن ، لا في أصل وجوده ولا في صفاته ولا في بقاءه ولا في فاعليته.

فملكيتة تعالى لا تقايس بالملكيه الاعتباريه حتى يتصور تفويضها إلى الغير ،

بل هي ملكيه تكوينيه وهي لا تنفك عن مالكتها وإلا فلا وجود لها.

ألا ترى أنك بالنسبه إلى ما تصورت في ذهنك من الصور الذهنيه ، مفيض الوجود إليها بالافاضه التكوينيّه ، وهذه الافاضه لا يمكن تفويضها إلى الصور المذكوره ، بل هي موجوده بتصورك ، فما دام تكون أنت مصورا لها فلها الوجود ، وإذا أعرضت عنها فلا- وجود لها ، فلا- استقلال لها في الوجود ، فالملكيه التكوينيّه لا- تجتمع مع التفويض ، وعليه فلا- يكون شيء من الموجودات ، خارجا عن ملكه وسلطانه ، بل كل شيء موجود بوجوده وقدرته وسلطانه.

فالأعمال الاختياريه كسائر الموجودات ، داخله في قضائه وقدره ، ولا تخرج عنهما ، وإنما الفرق بينهما هو وساطه الاختيار في الأعمال دون غيرها.

فالأعمال ليست مستنده إليه تعالى فقط ، بحيث لا- مباشره للإنسان ولا- تأثير له ، كما يقوله الجبري ، كما ليست مستنده إلى الإنسان فقط ، بحيث يخرج عن سلطانه وقدرته ، كما يقوله التفويضي ، بل الأفعال في عين كونها مستنده إلى الإنسان بالحقيقه ، لصدورها عنه بالاختيار ، مستنده إليه تعالى ؛ لأنه معطى الوجود والقدره ، فالاستناد إليه تعالى طولي وملكيته ملكيه طوليّه ، كما اشير إليه في الروايات من أنه «هو المالك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه» (١) وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين ، وذهب إليه المحققون من علماء الإماميه على ما نسب إليهم المحقق اللاهيجي - قدس سره - (٢) واختاره المحقق الطوسي في شرح رساله العلم على المحكي (٣) وقال المحقق الأصفهاني - قدس سره - بعد الرد على الجبريه والمفوضه : «والتنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمه الإلهيه المأثوره في الأخبار المتكاثره عن العتره الطاهره - عليهم صلوات الله المتواتره - أعنى قولهم

ص: ١٧٥

١- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٦ - وراجع كتاب انسان وسرنوشت : ص ١٠١.

٢- گوهر مراد : ص ٢٣٥.

٣- گوهر مراد : ص ٢٣٥.

عليهم السلام : «لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين الأمرين» ثم قال : وتقريب هذا الكلمه المباركه بوجهين :

أحدهما : أن العله الفاعليه ذات المباشر بإرادته ، وهى العله القريبه ، ووجوده وقدرته وعلمه وإرادته لها دخل فى فاعليه الفاعل ، ومعطى هذه الامور هو الواجب المتعال ، فهو الفاعل البعيد ، فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض ، ومن قصر النظر على الثانى حكم بالجبر ، والناقد البصير ينبغى أن يكون ذا عينين ، فيرى الأول - أى فاعليه ذات المباشر - فلا يحكم بالجبر ويرى الثانى - أى كون معطى هذه الامور هو الواجب المتعال - فلا يحكم بالتفويض ، الخ (١).

وكيف كان ، فقد اعترف العلامه المجلسى - رحمه الله - بأن المعنى المذكور ، أى الملكيه الطويله ، ظاهر بعض الأخبار ، ولكن مع ذلك ذهب إلى أن معنى الأمر بين الأمرين ، هو أن لتوفيقاته وهداياته تعالى مدخلية فى أفعال العباد ، ونسبه إلى ظاهر الأخبار ، وأيده بما رواه فى الكافى عن أبى عبد الله - عليه السلام - أنه سأله رجل : «أجبر الله العباد على المعاصى؟ قال : لا ، فقال : ففوض إليهم الأمر؟ قال : لا ، قال فماذا؟ قال : لطف من ربك بين ذلك» (٢).

وفيه أولا : منع كون ما ذكر ظاهر الأخبار ، فإن الأخبار كما عرفت ظاهره فى أن المراد من الأمر بين الأمرين ، هو عدم استقلال العبد فيما ملكه الله تعالى وأقدره عليه ، كما نص عليه الإمام على بن موسى الرضا - عليه السلام - فى قوله :

«... هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه» (٣) والإمام على بن أبى طالب - عليه السلام - فى جواب الأسدى ، حيث قال : «وما أقول يا أمير

ص : ١٧٤

١- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه : ج ١ ص ١٧٤ - ١٧٥.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٨٣.

٣- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٦.

المؤمنين؟ قال : تقول تملكها بالله الذى يملكها من دونك ، فإن ملكها كان ذلك من عطائه ، وإن سلبها كان ذلك من بلائه ، وهو المالك لما ملكك والمالك لما عليه أقدرك» (١) وقرر ذلك أيضا الإمام الصادق - عليه السلام - عند قول حمزه بن حمران : «إنى أقول : إن الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد ما لا يستطيعون ، ولم يكلفهم إلّا ما يطيقون ، وإنهم لا يصنعون شيئا من ذلك إلّا بإرادة الله ومشيته وقضائه وقدره» بقوله : «هذا دين الله الذى أنا عليه وآبائى» (٢) وأيضاً صرح الإمام أبو الحسن الأول - عليه السلام - بذلك فى قوله : «لا- يكون شىء فى السماوات والأرض إلّا بسببه : بقضاء ، وقدر ، وإرادة ، ومشيه ، وكتاب ، وأجل ، وإذن ، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو رد على الله عزوجل» (٣) وكلام مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - هو الملخص فى ذلك وهو بأن يقول الإنسان : «بالله أستطيع» (٤) ، لا مع الله ، ولا من دون الله وغير ذلك من الأخبار ، وهذه الأخبار الصريحة تصلح للجمع بين الأخبار ، لو كانت منافاه بينها ، مع أنه لا منافاه بين الأخبار كما لا يخفى.

وثانيا : إن التوفيق والهداية لا- نزاع فيهما ، وإنما النزاع فى استقلال العبد فى الأفعال ، كما ذهب إليه المفوضه ، فاللازم هو الجواب عن محل النزاع ، والاكتفاء بالتوفيق والهداية مشعر بالالتزام بما ذهب إليه المفوضه ، مع أن الإمام الصادق - عليه السلام - قال : «ورجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم فهذا وهن الله فى سلطانه فهو كافر» (٥).

ص: ١٧٧

- ١- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٢٤.
- ٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٣٦ الاصول من الكافى : ج ١ ص ١٦٢.
- ٣- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٨٨.
- ٤- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٣٩.
- ٥- راجع بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٠.

وثالثا : إن ما استدلل به ليس بظاهر في مدعاه ، بل لعله اجمال للتفصيل المذكور في سائر الأخبار ، ولذلك أورد عليه العلامة الطباطبائي - قدس سره - بأن مرجع الخبر المذكور ، مع الخبر الذي اعترف بظهوره في المعنى المختار واحد ، وهو الذي يشاهده كل إنسان من نفسه عيانا ، وهو أنه مع قطع النظر عن سائر الأسباب من الموجبات والموانع ، يملك اختيار الفعل والترك ، فله أن يفعل وله أن يترك ، وأما كونه مالكا للاختيار فإنما ملكه اياه ربه سبحانه ، كما في الأخبار ، ومن أحسن الأمثلة لذلك مثال المولى إذا ملك عبده ما يحتاج إليه في حياته ، من مال يتصرف فيه ، وزوجه يأنس إليها ، ودار يسكنها وأثاث وممتع ، فإن قلنا : إن هذا التمليك يبطل ملك المولى كان قولنا - بالتفويض ، وإن قلنا : إن ذلك لا يوجب للعبد ملكا والمولى باق على مالكيته كما كان ، كان قولنا بالجبر ، وإن قلنا : إن العبد يملك بذلك ، والمولى مالك لجميع ما يملكه في عين ملكه ، وأنه من كمال ملك المولى كان قولنا بالأمر بين الأمرين (١).

ثم لا يخفى أن صاحب البحار حكى عن بعض ، أنه ذهب إلى أن المراد من الأمر بين الأمرين ، هو أن الأسباب القريبه للفعل يرجع إلى قدره العبد ، والأسباب البعيده كالآلات والأسباب والأعضاء والجوارح والقوى إلى قدره الرب تعالى فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين (٢).

وفيه أولا : أنه غير واضح المراد ، فإن الآلات والأسباب والأعضاء والجوارح والقوى ، إذا رجعت إلى قدره الرب المتعال ، فإى شىء يبقى حتى يرجع إلى قدره العبد ، اللهم إلا أن يريد من الأسباب القريبه ، إرادته الفاعل. هذا مضافا إلى ما فى جعل الأعضاء والجوارح والقوى من الأسباب البعيده.

وثانيا : أن التفويض بهذا المعنى عين ما ورد النصوص على خلافه ، فإن

ص: ١٧٨

١- بحار الأنوار : ج ٥ ذيل ص ٨٣.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٨٤ نقلا عن بعض.

حاصله أن العبد يكون بملاحظه الأسباب القريبه مستقلا ، وإذا كان مستقلا يصير شريكا مع الله ، مع أنك عرفت قول مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - : «وإن زعمت أنك مع الله تستطيع ، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه».

وثالثا : أن هذا التفسير يرجع إلى الجمع بين الجبر والتفويض في الأفعال ، باختلاف الأسباب في القرب والبعد ، مع أن الظاهر من قوله : «ولكن أمر بين الأمرين» أن المراد من الأمر الوسط هو أمر آخر وراءهما لا مجموعهما.

ومما ذكر يظهر الجواب أيضا عن تفسير آخر ، وهو أن المراد من قوله : «أمر بين الأمرين» هو كون بعض الأشياء باختيار العباد وهي الأفعال التكليفية ، وكون بعضها بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظه والذكر والنسيان وأشباه ذلك (1).

وفيه : أن مرجع هذا الجواب إلى التفويض بالنسبه إلى الأفعال التكليفية ، فإنه أراد بهذا ، الجمع بين التفويض والجبر ، فاختص الجبر بالأحوال العارضة ، وهو كما ترى ، إذ التفويض في الأفعال التكليفية مردود بما عرفت من الأدله العقلية والسمعيه. هذا مضافا إلى خروج الأحوال العارضة عن محل النزاع ، على أنك عرفت أن المراد من قوله : «أمر بين الأمرين» ليس مجموعهما ، بل أمر وراءهما ، فكل حمل يؤول إلى الجمع بينهما مردود جدا.

ثم لا يخفى عليك أن الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - بعد ذهابه إلى ما ذكرناه ، جعله معنى كلاميا لقوله : «أمر بين الأمرين» وقال ما حاصله : «ليست أفعال الإنسان مستنده إليه تعالى ، بحيث يكون الإنسان منعزلا عن الفاعليه والتأثير ، كما ليست مستنده إلى نفس الإنسان بحيث ينقطع رباطه الفعل مع ذاته تعالى ، بل الأفعال في عين كونها مستنده إلى الانسان بالحقيقه

ص : ١٧٩

وعلى كل حال فعقيدتنا أن القضاء والقدر سر من أسرار الله تعالى ، فمن استطاع أن يفهمه على الوجه اللائق بلا افراط ولا تفريط فذاك ، وإلما فلا يجب عليه أن يتكلف فهمه والتدقيق فيه ، لئلا يضل وتفسد عليه عقيدته ؛ لأنه من دقائق الامور ، بل من أدق مباحث الفلسفه التي لا يدر كها إلّا الأوحى من الناس ، ولذا زلت به أقدام كثير من المتكلمين (٦). فالتكليف به تكليف بما هو فوق مستوى مقدور الرجل العادى.

[شرح:]

مستنده إليه تعالى. غايته أن أحد الاستنادين فى طول الآخر لا فى عرضه ، ولا مع انضمامه ، وهذا هو المراد من قوله : «ولكن أمر بين الأمرين».

ثم زاد على معناه الكلامى معناه الفلسفى ومعناه الأخلاقى ، ولكنهما فى عين كونهما صحيحين أجنيان عن ظاهر هذه الجملة ، وبعيد عن مساق الأخبار المذكوره ، وعن ظاهر الكلمات. هذا مضافا إلى أن المعنيين المذكورين ، لا يختصان بالأفعال الاختياريه للإنسان ، إذ الضروره بالغير جاريه فى كل ممكن موجود ، كما ان قابليه تغيير الخلق والطينه الموروثه خارجه عن دائره الأفعال ، ولعل مراده من تفسيره بهما مجرد اقتباس لا تفسير حقيقى له فراجع» (١).

وكيف كان فالمحصل هو أن المراد من الأمر بين الأمرين ، هو المالكيه الطوليّه ، وهى مالكيه الله تعالى لمالكيه العباد ، فالعباد فى عين كونهم مالكين للقدره والاختيار ، وفاعلين للأفعال بالحقيقه ، مملوكون لله تعالى ، ومعلولون له وليسوا بمفوضين ومستقلين عنه عزوجل ، كما يشهد به الوجدان فلا تغفل.

(٦) يقع البحث فى امور : الأول : فى معنى القضاء والقدر ، ولا يخفى عليك أن القضاء هو فصل الأمر

ص : ١٨٠

قولا- أو فعلا- وهو يحصل بالاتمام والانجاز كما يشهد له قوله تعالى : (فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا) (١).

والقدر بمعنى التقدير وهو تقدير الأشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيات والأسباب والشرائط ونحوها.

وقال الراغب في المفردات : «القضاء هو فصل الأمر ، قولا- كان ذلك أو فعلا. ثم جعل جميع موارد استعمال القضاء من هذا الباب - إلى أن قال - : والقضاء من الله تعالى أخص من القدر ؛ لأنه الفصل بين التقدير. فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع ، انتهى» ويظهر من المسالك اختيار المعنى المذكور للقضاء حيث قال : «سمى القضاء الفقهي قضاء ، لأن القاضى يتم الأمر بالفصل ويمضيه ويفرغ عنه» (٢).

ثم لا يخفى عليك أن القضاء بالمعنى المذكور ليس إلّا واحدا ؛ لأن الانجاز والاتمام لا يتعدد ، فالقضاء واحد وهو حتم. هذا بخلاف التقدير ، فإنه يختلف بحسب المقادير والأزمنة والكيفيات ونحوها ، فالعمر مثلا يمكن أن يقدر لزيد ستين سنة إن لم يصل رحمه ، وتسعين سنة إن وصلهم وهكذا. نعم اختص الاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره - التقديرات المتغيره بالماديات ، معللا بأن المجردات لا تقع تحت تأثير العوامل المختلفه (٣) فافهم ، وكيف كان فالقضاء حتم والتقدير حتم وغير حتم.

ومما ذكر يظهر أن القضاء متأخر عن القدر ، فإن انجاز جميع التقديرات المختلفه لا يمكن بعد تنافياها ، فالواقع منها ليس إلّا واحدا بحسب تعيينه وفقا للشرائط والأسباب ، وهو القضاء ، فمرتبه القضاء بعد مرتبه التقدير ومسبوق به.

ص: ١٨١

١- البقره: ص ٢٠٠.

٢- مسالك الافهام: ج ٢ كتاب القضاء.

٣- انسان و سرنوشت: ص ٥٢.

هذا كله بالنسبة إلى المعنى الحقيقي فيهما ، ولكن قد يطلق القضاء بمعنى القدر ، والقدر بمعنى القضاء أو كليهما ، وبهذا المعنى لا مانع من تقسيم القضاء إلى الحتم وغير الحتم ، ولعله من هذا الباب ما روى عن ابن نباته قال : «إن أمير المؤمنين - عليه السلام - عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر ، فقيل له : يا أمير المؤمنين : تفر من قضاء الله؟ قال : أفر من قضاء الله إلى قدر الله عزوجل» (١).

الثانى : فى أنواع القضاء والقدر. فاعلم أنهما يستعملان تارة ويراد منهما القضاء والقدر العلميان ، بمعنى أنه تعالى قدر الأشياء قبل خلقها ، وأنجز أمرها وقضاها ، والقضاء والقدر بهذا المعنى هو مساوق لعلمه الذاتى ، ومن المعلوم أن القضاء والقدر بالمعنى المذكور من صفاته الذاتيه ، فضروره الوجود لكل موجود وتقديره ، ينتهى إلى علمه الذاتى ، ولعل إليه يؤول ما روى عن على - عليه السلام - فى القدر حيث قال : «سابق فى علم الله» (٢).

واخرى يستعملان ويراد منهما العلمى فى مرحله الفعل ، لا فى مرحله الذات ، بأن يطلق التقدير ويراد منه لوح المحو والاثبات ، ويطلق القضاء ويراد منه اللوح المحفوظ ، ومن المعلوم أنهما بأى معنى كانا ، فعلا من أفعاله تعالى.

واخرى يستعملان ويراد منهما القضاء والقدر الفعليان ، ومن المعلوم أنهما بهذا المعنى والمعنى السابق من صفاته الفعلية ؛ لأنهما منتزعان عن مقام الفعل ؛ لأن كل فعل مقدر بالمقادير ، ومستند إلى علته التامه الموجهه له ، ولعل قوله تعالى : (إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (٣) يشير إلى الأخير.

قال العلامه الطباطبائى - قدس سره - : «لا ريب أن قانون العليه والمعلوليه ثابت ، وأن الوجود الممكن معلول له سبحانه ، إما بلا واسطه أو معها ، وأن المعلول إذا نسب إلى علته التامه كان له منها الضروره والوجوب ، إذ ما لم يجب

ص : ١٨٢

١- تفسير الميزان : ج ١٣ ص ٧٨.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٩٧.

٣- آل عمران : ٤٧.

لم يوجد ، وإذا لم ينسب إليها كان له الامكان ، سواء اخذ في نفسه ولم ينسب إلى شيء ، كالماهية الممكنة في ذاتها ، أو نسب إلى بعض أجزاء علته التامة ، فإنه لو أوجب ضرورته ووجوبه كان عله له تامة ، والمفروض خلافه.

ولما كانت الضرورة هي تعيين أحد الطرفين ، وخروج الشيء عن الابهام ، كانت الضرورة المنبسطه على سلسلة الممكنات ، من حيث انتسابها إلى الواجب تعالى الموجب لكل منها في ظرفه الذي يخصه ، قضاء عاما منه تعالى ، كما أن الضرورة الخاصة بكل واحد منها ، قضاء خاص به منه ، إذ لا-نعنى بالقضاء إلّا فصل الأمر ، وتعيينه عن الابهام والتردد ، ومن هنا يظهر أن القضاء من صفاته الفعلية وهو متترع من الفعل ، من جهة نسبته إلى علته التامة الموجه له» (١) فالشيء قبل وقوعه له تقديرات مختلفه ، ثم يتعين منها واحد ووقع عليه وقضى أمره لو لم يمنع عنه مانع ، فكل شيء واقع في الخارج مقدر وقضاء إلهي ، فمثل النطفه تقديرها أن تتكامل إلى الإنسانيه أو أن تتساقط قبل تكاملها إن حدث مانع وعائق ، فكل واحد من التقديرات إذا تعين ، وقع عليه وقضى أمره ، وهكذا.

ثم الاستفادة من ذكر القضاء والقدر هنا أنه عند المصنف من الصفات الفعلية ، ومن ذلك ما روى عن جميل عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال : «سألته عن القضاء والقدر ، فقال : هما خلقان من خلق الله والله يزيد في الخلق ما يشاء» (٢) ومن المعلوم أن ما يقبل الزيادة هو الفعل لا العلم الذاتي كما لا يخفى.

الثالث : أن القضاء والقدر سواء كان من الصفات الذاتيه أو الصفات الفعلية ، يعم أفعال العباد ، كما عرفت في البحث عن الجبر والتفويض ، ولا

ص: ١٨٣

١- الميزان : ج ١٣ ص ٧٤.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٢٠.

محذور فيه لوساطه القدره والاختيار ، فيجمع بين القضاء الحتم واختياريه الأفعال ، يكون القضاء الحتم متعلقا بوجود القدره والاختيار فى العباد ، فالعبد المختار مع وجوده وكونه مختارا ، ممكن معلول محتاج إليه تعالى ، ولو كان العبد مضطرا ومجبورا ، تخلف قضاؤه الحتم فى وجود العبد المختار كما لا يخفى.

الرابع : فى تأكيد الايمان بالقضاء والقدر ، وقد ورد فى ذلك روايات :

منها : ما عن الخصال عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - : «أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ، عاق ومنان ومكذب بالقدر ومدمن خمر» (١).

ومنها : ما فى البحار عن العالم - عليه السلام - أنه قال : «لا يكون المؤمن مؤمنا حقا حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه» (٢).

ومنها : ما عن تحف العقول عن أبى محمد الحسن بن على - عليهما السلام - «أما بعد ، فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشره ، أن الله يعلمه فقد كفر ، الحديث» (٣).

ومنها : ما عن الخصال بطرق مختلفه عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - من أن المكذب بقدر الله ممن لعنهم الله وكل نبي مجاب (٤).

وبالجملة الإيمان بالقضاء والقدر من مقتضيات الايمان بصفاته الذاتى وتوحيده الأفعالى ، وعليه فلا بد من الايمان به.

ثم إن الايمان بالقضاء والقدر يوجب أن ينظر الإنسان إلى كل ما قدره الله وقضاه ، بنظر الحكمة والمصلحة ، إذ القدر والقضاء من أفعاله ، ولا يصدر منه شىء إلّا بالحكمه والمصلحة ، وإن لم يظهر وجهها لأحد ، فإذا أراد الله الصحه لأحد كانت هى مصلحته ، وإذا أراد لآخر المرض كان هو مصلحته ، وهكذا

ص: ١٨٤

١- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٨٧.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٥٤.

٣- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٤٠.

٤- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٨٨.

سائر الامور من الشده والرخاء ، والفقر والغنى ، وغيرها ، ويستتبع هذا النظر تحمل الشدائد والمصائب ، للعلم بأن وراءها مصلحه وحكمه ، بل ينتهى إلى مقام الرضا بما اختاره الله تعالى فى أمره ، وهو مقام عال لا يناله إلا الأوحى من الناس ، ومن ناله فلا حرص ولا طمع له بالنسبه إلى الدنيا الدنيه ، للعلم بأن ما قدره الله تعالى وقضاه هو خيريه ويصل إليه ، ولذا لا يضطرب من رقابه الآخرين أو حسادتهم ، كما أنه لا حسد له بالنسبه إلى ذوى العطايا ، لعلمه بأن المقسم حكيم وعادل ورءوف. فالمؤمن الراضى بالقضاء والقدر لا يزيد قضاؤه وقدره إلا ايمانا وتصديقا وفضيله وعلوا ، ولذا سئل هذا المقام فى الأدعيه والزيارات ومن جملتها ما ورد فى زياره أمين الله حيث قال : «اللهم اجعل نفسى مطمئنه بقدرك ، راضيه بقضائك» وما ورد فى دعاء ابى حمزه الثمالى من قوله : «اللهم انى أسألك ايمانا تباشر به قلبى ويقينا حتى أعلم انه لن يصيبنى إلا ما كتبت لى ورضنى من العيش بما قسمت لى يا ارحم الراحمين» (١).

الخامس : فيما ورد من النهى عن الغور فى القضاء والقدر ، وقد روى فى ذلك روايات :

منها : ما عن عبد الملك بن عنتره الشيبانى ، عن أبيه ، عن جده ، قال : جاء رجل إلى أمير المؤمنين - عليه السلام - فقال : «يا أمير المؤمنين! أخبرنى عن القدر ، فقال : بحر عميق فلا تلجه. فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ، قال : طريق مظلم فلا تسلكه. قال : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ، فقال : سر الله فلا تتكلفه ، الحديث» (٢).

ومنها : ما روى عنه - عليه السلام - أنه قال فى القدر : «ألا إن القدر سر من سر الله ، وحرز من حرز الله ، مرفوع فى حجاب الله ، مطوى عن خلق الله ، مختوم

ص: ١٨٥

١- مصباح المتهدج : ٥٤٠.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١١٠.

بخاتم الله ، سابق في علم الله ، وضع الله عن العباد علمه ، ورفع فوق شهاداتهم ؛ لأنهم لا- ينالونه بحقيقه الربانيه ، ولا بقدره الصمدانيه ، ولا بعظمه النورانيه ، ولا بعزه الوجدانيه ؛ لأنه بحر زاخر موج ، خالص لله عزوجل ، عمقه ما بين السماء والأرض ، عرضه ما بين المشرق والمغرب ، أسود كالليل الدامس ، كثير الحيات والحيتان ، تعلو مژه وتسفل اخرى ، في قعره شمس تضيء ، لا ينبغي أن يطلع عليها إلا الواحد الفرد ، فمن تطلع (يطلع) عليها فقد ضاد الله في حكمه ، ونازعه في سلطانه ، وكشف عن سره وستره ، وباء بغضب من الله ، ومأواه جهنم ، وبئس المصير» (١) والمحصل من الخبر ان التقديرات الإلهيه ليست واضحه للخلق وان كانت حكمها عن حكمه ومصالحه ولكنه لا يعلمها إلا الله تعالى ولذا نهى عن الغور فيها لعدم تمكنهم من واقعها.

ومنها : ما رواه السيوطى عن النبى - صلى الله عليه وآله - أنه قال : «إذا ذكر القدر فأمسكوا» (٢).

ومنها : ما روى عن على - عليه السلام - أيضا أنه سئل عن القدر ، ف قيل له : «أنبئنا عن القدر ، يا أمير المؤمنين فقال : سر الله فلا تفتشوه ، ف قيل له الثانى : أنبئنا عن القدر يا أمير المؤمنين قال : بحر عميق فلا تلحقوه [فلا تلجوه - خ ل]» (٣).

ولتلك الأخبار ذهب الصدوق - رحمه الله - فى الاعتقادات إلى أن الكلام فى القدر منهى عنه.

والجواب عن تلك الأخبار أولا : بضعف السند ، لذلك قال الشيخ المفيد - قدس سره - : «إن الشيخ

ص : ١٨٦

١- بحار الأنوار : ج ٥ ص ٩٧.

٢- راجع يازده رساله فارسى ص ٤٤٩ ، نقلا عن الجامع الصغير للسيوطى وعن الطبرانى.

٣- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٢٣.

أبا جعفر عمل في هذا الباب على أحاديث شواذ ، لها وجوه يعرفها العلماء متى صحت وثبتت أسنادها ، ولم يقل فيه قولاً محصلاً» (١) نعم رواه السيد في نهج البلاغه أيضاً أنه قال - وقد سئل عن القدر - : «طريق مظلم فلا تسلكوه ، وبحر عميق فلا تلجوه ، وسر الله فلا تتكلفوه» (٢) فافهم.

وثانياً : بأن دلالتها على الحرمة التكليفية غير واضحة ؛ لأن لحن جملة منها هو لحن الارشاد كالنهي عن التكلف ، والأخبار بأن القضاء والقدر واد مظلم وبحر عميق. هذا ، مضافاً إلى شهادته ذيل الرواية الثانية على أن المنهى عنه هو السعي للإطلاق على كنه المقدرات والاشراف عليها ، ومن المعلوم أنه أمر لا يناله الإنسان نيلاً كاملاً ، ولا مصلحه فيه ، بل لا يخلو عن المفسده كما لا يخفى فكما أن التأمل حول كنه ذاته تعالى ممنوع ، كذلك التأمل حول كنه المقدرات ممنوع ؛ لأنه فوق مستوى مقدور البشر ولا يزيده إلّا الحيره والفساد ، وأما فهم معنى القضاء والقدر فلا يكون مورداً للنهي فيها.

وثالثاً : بأن الغور في معنى القضاء والقدر لو كان حراماً ، لما أجاب الائمة - عليهم السلام - عن السؤال فيه ، مع أنهم أجابوا السائلين وأوضحوا المراد منهما ، بل قد يكون الجواب في ذيل النهي المذكور ، بعد اصرار السائل عن فهم معناه ، كما في الرواية الاولى ، حيث قال السائل في المرتبة الرابعة : «يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ، قال : فقال أمير المؤمنين - عليه السلام - : أما إذا أبيت فإني سألك : أخبرني أكانت رحمه الله للعباد قبل أعمال العباد أم كانت أعمال العباد قبل رحمه الله؟ قال : فقال له الرجل : بل كانت رحمه الله للعباد قبل أعمال العباد» (٣) إلى آخر ما قال - عليه السلام - في توضيح المراد منهما فراجع.

ص: ١٨٧

١- تصحيح الاعتقاد : ص ١٩.

٢- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١٢٤.

٣- بحار الأنوار : ج ٥ ص ١١١.

ويكفى أن يعتقد به الإنسان على الاجمال اتباعا لقول الأئمة الأطهار - عليهم السلام - من أنه أمر بين الأمرين ليس فيه جبر ولا تفويض.

وليس هو من الاصول الاعتقادية حتى يجب تحصيل الاعتقاد به على كل حال على نحو التفصيل والتدقيق (٧).

[شرح:]

ويؤيد عدم الحرمة ما ورد من التأكيدات على الإيمان بالقضاء والقدر ، إذ الايمان بهما لا يمكن بدون توضيح المراد منهما والمعرفة بهما.

ورابعا : بما ذكره الشيخ المفيد - قدس سره - من أن النهى فى الأخبار خاص بقوم كان كلامهم فى ذلك يفسدهم ، ويضلهم عن الدين ، ولا يصلحهم فى عبادتهم إلما الامساك عنه ، وترك الخوض فيه ، ولم يكن النهى عنه عاما لكافة المكلفين ، وقد يصلح بعض الناس بشيء يفسد به آخرون ، ويفسد بعضهم بشيء يصلح به آخرون ، فدبر الأئمة - عليهم السلام - أشياءهم فى الدين بحسب ما علموه من مصالحهم فيه (١) ، وعليه فلو سلم كون النهى نهيا تكليفيا ، اختص بمن لا يتمكن ، وأما من تمكن من فهمهما ودركهما ، كالعلماء والفضلاء والحوزات العلمية ومن أشبههم ، فلا نهى بالنسبة إليهم ولذلك حمل المصنف ، النهى الوارد ، على من لا يتمكن من أن يفهمهما على الوجه اللائق بهما.

(٧) ظاهره أن الاعتقاد التفصيلي بهما غير واجب وأما الاعتقاد الاجمالي فهو واجب ويكفيه الاتباع عن الأئمة - عليهم السلام - وعلل ذلك بوجهين : أحدهما عدم التمكن ؛ لكون الاعتقاد التفصيلي فوق مستوى مقدور الرجل العادى ، وثانيهما بأنه ليس من اصول الاعتقادات.

وفيه أن عدم التمكن لبعض لا يرفع التكليف عن تمكن منه. هذا مضافا

ص: ١٨٨

إلى أن مقتضى التعليل الثاني هو عدم وجوب الاعتقاد بذلك مطلقا لا تفصيلا ولا اجمالا ، فالتفصيل بين الاعتقاد الاجمالي والاعتقاد التفصيلي لا وجه له.

والتحقيق أن القضاء والقدر بالمعنى الاول من تفصيلات العلم وصفه ذاته تعالى ، وبالمعنى الأخير من تفصيلات التوحيد الأفعالي وتفصيلات الاعتقادات ليست بواجبه كما لا يخفى.

ص: ١٨٩

[متن عقائد الإماميه:]

البداء في الإنسان أن يبدو له رأى في الشيء لم يكن له ذلك الرأى سابقا ، بأن يتبدل عزمه في العمل الذى كان يريد أن يصنعه ، إذ يحدث عنده ما يغير رأيه وعلمه به ، فيبدو له تركه بعد أن كان يريد فعله ، وذلك عن جهل بالمصالح وندامه على ما سبق منه (١).

[شرح:]

(١) البداء : على زنه السلام بمعنى الظهور. قال فى المصباح المنير : «بدا يبدو بدوا : ظهر ، فهو باد ، ويتعدى بالهمزه ، فيقال : أبديته - إلى أن قال : - وبدا له فى الأمر : ظهر له ما لم يظهر أولا ، والاسم : البداء مثل السلام».

وقال فى المفردات : «بدا الشيء بدوا وبداء أى ظهر ظهورا بينا. قال الله تعالى : «وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون» (١).

وحكى عن الشيخ الطوسى - قدس سره - أنه قال فى العده : «البداء حقيقه فى اللغه هو الظهور ، ولذلك يقال : بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الرأى» وحكى عن الشيخ المفيد - قدس سره - أنه قال فى تصحيح الاعتقاد : «والأصل فى البداء هو الظهور - إلى أن قال : - ومعنى قول الإماميه بدا له فى كذا ، أى ظهر

ص : ١٩٠

له فيه ، ومعنى ظهر فيه أى ظهر منه» (١).

وعليه فظهور الرأى بالخصوص على خلاف الرأى السابق وتبدله ، ليس داخلا فى حاق لفظ البداء ؛ لإمكان أن يتصور البداء لنفس الشىء ، بأن يظهر نفسه بعد خفائه ، كما أن المراد من الآيه التى استدل بها فى المفردات هو كذلك ، فإن ما بدا لهم هو نفس ما لم يكونوا يحتسبون ، كما يمكن أن يتصور البداء بظهور الشىء بعد عدمه ، كظهور الموت بعد الحياه وبالعكس ، ومرجع الظهور فى الفرضين إلى الظهور منه تعالى للناس مطلقا سواء كان موتا أو حياه أو أجرا أو غير ذلك. فالبداء لا يختص بتبدل الرأى وظهوره على خلاف الرأى السابق مع اقترانه بالندامه كما هو المصطلح عند العامه ، بل هو مصداق من مصاديق الظهور فالبداء اعم من تبدل الرأى ، لما عرفت من أنه هو الظهور كما اختاره الشيخان - قدس سرهما - وصرح به المصباح المنير والمفردات ، ومما ذكر يظهر ما فى البحار حيث قال : «اعلم أنه لما كان البداء - ممدودا - فى اللغه بمعنى ظهور رأى لم يكن ، يقال : بدا الامر بدوا : ظهر ، وبداله فى هذا الأمر بداء ، أى نشأ له فيه رأى ، كما ذكره الجوهرى ، فلذلك يشكل القول بذلك فى جناب الحق تعالى. انتهى موضع الحاجه منه».

لما عرفت من أن البداء فى اللغه لا يختص بتلك الصوره ، وقول الجوهرى لا ينافى سائر أقوال اللغويين ؛ لأنه فسر به بأحد مصاديقه ، مع أن الآخريين صرحوا بأعميه البداء من ذلك ، ولم يشترطوا فيه تبدل الرأى والندامه ، هذا مضافا إلى أن كلا المعنيين المذكوران فى عبارته كما لا يخفى ، وعلى ما ذكر فإن أراد المصنف بقوله : «البداء فى الانسان - الخ» تفسير البداء بذلك واختصاصه به ، ففيه ما عرفت من عدم اختصاصه به ، وإن أراد بذلك ذكر مصداق من مصاديقه

ص: ١٩١

١- راجع بحار الأنوار: ج ٤ ص ١٢٥ - ١٢٦ ذيل الصفحات.

والبداء بهذا المعنى يستحيل على الله تعالى ؛ لأنه من الجهل والنقص ، وذلك محال عليه تعالى ، ولا تقول به الإماميه. قال الصادق - عليه السلام - : «من زعم أن الله تعالى بدا له فى شىء بداء ندامه فهو عندنا كافر بالله العظيم» وقال أيضا : «من زعم أن الله بدا له فى شىء ولم يعلمه أمس فأبرأ منه» (٢).

[شرح:]

وإمكانه فى حق الإنسان واستحالته فى حقه تعالى فلا يراد عليه.

وكيف كان ، فلا وجه بعد ما عرفت من أعميه البداء فى اللغة ، لحمل أخبار الشيعة التى تدل على مطلوبه البداء ، على البداء المحال كما سيأتى إن شاء الله توضيحه.

(٢) هذه الأخبار ونظائرها تدل على استحاله البداء بالمعنى الاصطلاحى عند الشيعة أيضا وذلك لأن التغير والتبدل فى رأى والندامة ، حاك عن الجهل وهو نقص لا سبيل له إليه تعالى ، لانه تعالى عين الكمال وعين الفعلية ، ولم يقل أحد من الشيعة بالبداء بالمعنى المذكور المحال.

بل صرح فى الأخبار باستحالته ، ومن جملتها أن اليهود سألوا عن النبى - صلى الله عليه وآله - «يا محمد أفتدأ لربك فيما كان أمرك به بزعمك من الصلاة إلى بيت المقدس حتى نقلك إلى الكعبة؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وآله - : ما بدا له عن ذلك ، فإنه العالم بالعواقب ، والقادر على المصالح ، لا يستدرك على نفسه غلطا ، ولا يستحدث رأيا يخالف المتقدم. جل عن ذلك ، ولا يقع عليه أيضا مانع يمنعه من مراده ، وليس يبدو ، وإلا لما كان هذا وصفه ، وهو عز وجل متعالى عن هذه الصفات علوا كبيرا. ثم قال لهم رسول الله - صلى الله عليه وآله - : أيها اليهود : أخبرونى عن الله أليس يمرض ، ثم يصح ، ويصح ثم

يمرض ، أبدا له في ذلك؟ أليس يحيى ويميت ، أبدا له في كل واحد من ذلك؟ فقالوا : لا ، قال : فكذلك الله تعبد نبيه محمدا بالصلاة إلى الكعبة ، بعد أن تعبد به بالصلاة إلى بيت المقدس ، وما بدا له في الأول - الحديث الشريف» (١).

وحاصله أن البداء التشريعي كالبداء التكويني ، فكما أن في البداء التكويني ما بدا شيء له تعالى ؛ لأنه العالم بالعواقب ، بل بدا منه لغيره ، كذلك في البداء التشريعي.

وأما البداء بمعناه الآخر من ظهور الشيء منه تعالى للغير ، على خلاف ما تقتضيه المقتضيات الغير التامه والمعدات ، فلا استحاله فيه ؛ لأنه لا ينافي علمه به وإرادته به من الأزل ، وهو أمر واقع في النظام العالَمى المادى الذى لا يخلو عن التزاحم بين المقتضيات ، ومن المعلوم أن الواقع لا يقع إلا لكونه ممكنا ، فلا مجال لدعوى استحالته بعد الوقوع.

قال العلامة الطباطبائي - قدس سره - فى ذيل قوله تعالى : (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) ما حاصله : «إنما البداء هو ظهور أمر منه تعالى ثانيا ، بعد ما كان الظاهر منه خلافه أولا ، فهو محو الأول وإثبات الثانى ، والله سبحانه عالم بهما جميعا ، وهذا مما لا يسع لذى لب إنكاره ، فإن للامور والحوادث وجودا بحسب ما تقتضيه أسبابها الناقصه ، من عله أو شرط أو مانع ربما تخلف عنه ، ووجودا بحسب ما تقتضيه ، أسبابها وعللها التامه ، وهو ثابت غير موقوف ولا متخلف - إلى أن قال : - وعلى أى حال ظهور أمر أو إرادته منه تعالى ، بعد ما كان الظاهر خلافه واضح لا ينبغى الشك فيه ، والذى أحسب أن النزاع فى ثبوت البداء ، كما يظهر من أحاديث أئمه أهل البيت - عليهم السلام - ونفيه كما يظهر من غيرهم ، نزاع لفظى ، ولهذا لم نعقد لهذا البحث فصلا مستقلا على ما

ص: ١٩٣

غير أنه وردت عن أئمتنا الأطهار - عليهم السلام - روايات توهم القول بصحة البداء بالمعنى المتقدم ، كما ورد عن الصادق - عليه السلام - «ما بدا لله في شيء كما بدا له في اسماعيل ابني» ولذلك نسب بعض المؤلفين في الفرق الإسلامية ، إلى الطائفة الإماميه ، القول بالبداء ، طعنا في المذهب وطريق آل البيت ، وجعلوا ذلك من جملة التشنيعات على الشيعة.

[شرح:]

هو دأب الكتاب ، ومن الدليل على كون النزاع لفظيا ، استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنه يستلزم التغير في علمه ، مع أنه لازم البداء بالمعنى الذي يفسر به البداء فينا ، لا البداء بالمعنى الذي يفسره به الإخبار فيه تعالى» (1).

فالبداء على قسمين : أحدهما محال كما تدل عليه الأدلة العقلية ، وجملة من الروايات الواردة عن طرق أهل البيت - عليهم السلام - وهو الذي مقرون بتبدل الرأي والندامة ، وثانيهما ممكن واقع ، وهو ظهور الأشياء على خلاف المقتضيات والمعدات ، كموت شخص صحيح المزاج الذي لا يتوقع موته ، وشفاء مريض لا يتوقع برؤه ، وهذا الظهور بالنسبة إلينا ، وأما بالنسبة إليه تعالى ، فلا - خفاء ، بل علمه من الأزل. وبتعبير آخر فهو ظهور منه خفاء ، لا ظهور له تعالى ، والمحال هو الظهور له ، لا الظهور منه لنا. فالبداء المحال هو التبديل والتغير في ناحيه علمه الذاتى ، وهو الذى لا يقول به أحد من الشيعة ، وأما التبديل والتغير في ناحيه فعله تعالى ، سواء كان تكوينيا أو تشريعا ، فلا مانع منه ، بعد كونه معلوما له بأطرافه ، وهو الذى اعتقده الشيعة به ، وورد الروايات المتعدده للترغيب نحو الايمان به ؛ لأنه يوجب أن يرجو أو يخاف تبدل شيء وتغيره ويعمل بمقتضاه على الدوام.

ص: ١٩٤

والصحيح في ذلك أن نقول كما قال الله تعالى في محكم كتابه المجيد: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) ومعنى ذلك أنه تعالى قد يظهر شيئاً على لسان نبيه، أو وليه، أو في ظاهر الحال لمصلحه تقتضى ذلك الإظهار، ثم يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك، كما في قصة إسماعيل لما رأى أبوه إبراهيم أنه يذبحه.

فيكون معنى قول الإمام - عليه السلام - أنه ما ظهر لله سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في اسماعيل ولده، إذ اخترمه قبله، ليعلم الناس أنه ليس بإمام وقد كان ظاهر الحال أنه الإمام بعده؛ لأنه أكبر ولده (١).

[شرح:]

(٣) ولا يخفى عليك أن روايات الباب على طوائف: منها تدل على نفي البداء بالمعنى المصطلح عند العامة، كما أشار المصنف إلى جملة منها، وأشرنا أيضاً إلى بعضها. ومنها تدل على إثبات البداء كما روى بسند صحيح في الكافي عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال: «ما بعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار له بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم من (ما - خ ل) يشاء ويؤخر من (ما - خ ل) يشاء» (٢)، وما روى فيه أيضاً عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال: «ما تنبأ نبي قط، حتى يقر الله بخمس خصال، بالبداء والمشيه والسجود والعبودية والطاعة» (٣) وما روى فيه أيضاً عن الرضا - عليه السلام - أنه قال: «ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر وأن يقر الله بالبداء» (٣).

وهذه الروايات ونظائرها تنافي ما تنفي البداء في بادئ النظر، ولكن مقتضى التأمل فيها أن الثابت بتلك الأخبار ليس ما ينفيه الأخبار الاخر، بل

ص: ١٩٥

١- الاصول من الكافي: ج ١ ص ١٤٨.

٢- الاصول من الكافي: ج ١ ص ١٤٧.

٣- الاصول من الكافي: ج ١ ص ١٤٨.

المقصود منها أن الأمر بيده تعالى ، فيمكن أن يقدم وأن يؤخر رغما لأنف اليهود الذين قالوا يد الله مغلوله كما اشير إليه في الروايه الاولى ، فالثابت هو البداء في مقام الفعل لا في مقام الذات ، والمنفى هو البداء في مقام الذات كما صرح به في بعض الأخبار السابقه. هذا مضافا إلى تصريح بعض الأخبار بأن البداء عند الإماميه ليس مقرونا بالجهل كما رواه في الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال : «ما بدا الله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له» (١) ومن المعلوم أن البداء الذي لا يستلزم الجهل في مرتبه الذات ، لا تشمله الأدله النافيه ولا تنافيه الأدله العقليه ؛ لأنه ليس إلا كمال القدره في مقام الفعل ، فإن تبديل ما تقتضيه المقتضيات العاديه والمعدات ، يحكى عن تماميه قدره الرب المتعال ، واستقلاله في الفاعليه ، حيث يمكن له التغيير والتبديل في الامور ، إذا أراد وشاء ، فهو تعالى في كل آن في شأن ، ومن المعلوم أن هذا الاعتقاد يوجب التوكل التام عليه في الامور ، والرجاء به ؛ لأن الأمر بيده ، ولم يتم الأمر ولم يفرغ عن الأمر قبل وقوعه ، فكل شيء ما دام لم يقع فله مجال التغيير والتبديل ، وهذا الفكر يؤدي إلى سعه المجال أمام الإنسان للسعى والاستكمال ، بحيث لا يتوقف ولا ييأس من النيل إلى الكمال في أى حال يكون ، كما أن هذا الاعتقاد يمنع الانسان من أن يغتر بوضعه الموجود ، المقتضى للسعاده ، فإن التغيير والتبديل ، بسبب الذنب أو الغفله أمر ممكن ، فليخفف وليحذر عن الذنوب والغفلات لئلا يسقط ويهلك.

وكيف كان ، فهذا البداء من كمال الايمان ولذلك أخذ الله الاقرار به عن الأنبياء كما عرفت ، بل أوصى الايمان به لغيرهم ، كقول الصادق - عليه السلام - : «ما عظم الله عزوجل بمثل البداء» (٢) وقوله الآخر أيضا : «لو

ص: ١٩٦

١- الاصول من الكافي : ج ١ ص ١٤٨.

٢- بحار الأنوار : ج ٤ ص ١٠٧.

علم الناس ما فى القول بالبداء من الأجر ما فتراوا عن الكلام فىه» (١).

نعم أشار المصنف إلى ورود روايات توهم المنافاة لنفى البءاء المسأءل ، ولم أءء منها إلا ما رواه فى البءار عن كتاب زىء النرسى عن عبىء بن زراره ، عن أبى عبء الله - علىه السلام - قال : «ما بءاء لله بءاء أعظم من بءاء بءاء له فى إسماعىل ابنى» (٢).

وهذا ءبءر واءء ولا- يصلء للمعارضة مع الأءبار الكأبءه السابقه ، ولا يفىء العلم ، مع أن اللازم فى الاعتقءاءات هو العلم. هذا مضافا إلى نقله عن كتاب مءءلف فىه ، ولم يءبء اعتباره ، بل فىه امور تنكراه الإمامىه كنزوله تعالى إلى السماء الءنىا وءبر ذلك (٣).

على أن قوله - علىه السلام - فى الصءبءه المءءءمه : «ما بءاء لله فى شىء إلا كان فى علمه قبل أن ببءو له» ءاكم على مثله ، فلىءمل على المعنى الءى لا ىنافى تلك الأءبار ، إما بءمله على ما فى المءن أو على ما ءكى عن الشىء المفىء من أن المرء منه ما ظهر منه تعالى من ءفاع القءل عنه وقد كان مءوفا علىه من ذلك ، مءنوننا به وقد ءفع الله عنه كما روى عن الصادق - علىه السلام - أنه قال : «إن القءل قد كءب على إسماعىل مرءب فساءء الله فى ءفعه عنه ءءفعه» (٤) أو على ما أشار إليه المءءق الاصفهانى من أن المرء من الظهور هو الظهور فى علمه الفعلى بعء ما كان المءءضى على ءلافه لا فى علمه الءاءى (٥) ولكنه لا ىءلو عن ءكلف. ولعل مقصوء المصنف من الرواىاء ، هو الاشارة إلى

ص: ١٩٧

١- الاصول من الكافى : ء ١ ص ١٤٨.

٢- بءار الأنوار : ء ٤ ص ١٢٢.

٣- راءع قاموس الرجال : ء ٤ ص ٢٤٨.

٤- بءار الأنوار : ء ٤ ص ١٢٧ ذىل الصفءه.

٥- راءع نهاىه الءراىه فى شرح الكفاىه : ء ٢ ص ٢١٢.

ما نسب إلى بعض الأنبياء والأولياء من أنهم ربما أخبروا بوقوع شيء ثم انكشف الخلاف ، ولكن هذه الأخبار معارضة مع قاعده اللطف ، فإن الأخبار الجزمى مع انكشاف الخلاف ، يوجب سلب الاعتماد ، هذا مضافا إلى معارضتها مع الأخبار الاخر أيضا ، كما روى عن أبى جعفر - عليه السلام - يقول : «العلم علمان : علم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه ، وعلم علمه ملائكته ورسله ، فأما ما علم ملائكته ورسله ، فإنه سيكون ، لا يكذب نفسه ، ولا ملائكته ولا رسله ، وعلم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء» (١).

وما روى عن أبى عبد الله - عليه السلام - : «إنَّ لله علمين : علم مكنون مخزون ، لا يعلمه إلَّا هو ، من ذلك يكون البداء ، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه» (٢).

فليحمل تلك الاخبار على أن أخبار الأنبياء ليس على الجزم والبت ، كما حكى عن الشيخ الطوسى ، وجعله الفاضل الشعرانى حاسما لماده الاشكال (٣) ، إذ الأخبار اذا لم يكن عن جزم ، بل على ما تقتضيه المقتضيات ، فتخلفه لا يوجب سلب الاعتماد ، خصوصا إذا كان الأخبار وانكشاف الخلاف مقرونا بتبيين وجه أوجب تغيير المقتضيات ، وأما التفصيل بين الوحي والالهام بوقوع البداء فى الثانى دون الأول ، كما فى البحار ، أو القول بوقوع البداء فى كلام الأنبياء نادرا ، كما فى البحار أيضا (٤) ففيه أنه ينافى أيضا قاعده

ص: ١٩٨

-
- ١- بحار الأنوار : ج ٤ ص ١١٣.
 - ٢- الاصول من الكافى : ج ١ ص ١٤٧.
 - ٣- شرح الاصول من الكافى للمولى صالح المازندراني : ج ٤ ص ٣٣١.
 - ٤- بحار الأنوار : ج ٤ ص ١٣٣ ، وشرح الاصول من الكافى ج ٤ للمولى صالح المازندراني ذيل الصفحه ٣٣٠ - ٣٣١.

اللطيف ، ويوجب سلب الاعتماد عنهم ، ولو وقع نادرا ، فإن تطرق احتمال الخطأ إلى الوحي والالهام يرفع الاعتماد عن جميع أقوال الأنبياء - عليهم صلوات الله - كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر ما فى اطلاق عبارته المصنف ، من «أن الوجه الصحيح هو أنه تعالى قد يظهر شيئا على لسان نبيه أو وليه - الخ» لما عرفت من أن الإظهار الجزمى لا يوافق العصمه ، ويوجب سلب الاعتماد ، بخلاف ما إذا لم يكن الإظهار والإخبار عن جزم ، بل على ما تقتضيه المقتضيات من دون جزم ، بحيث لو انكشف الخلاف لا يوجب سلب الاعتماد ، وأيضا يظهر مما ذكر ما فى قوله : «إن معنى قول الإمام أنه ما ظهر لله سبحانه أمر فى شىء كما ظهر له فى إسماعيل ولده - الخ» لأن المناسب أن يقول : ما ظهر منه تعالى أمر فى شىء ، كما ظهر منه فى اسماعيل ، كما فسره الشيخ المفيد - قدس سره - لأنه بعد كون البداء بمعناه المصطلح عند العامة محالا ومنفيا فى الأخبار الواردة عن الأئمة - عليهم السلام - فالمراد من الظهور ، هو الظهور منه لا الظهور له.

ثم لا يخفى عليك أن امكان التغيير بإذنه ومشيته فى المقدرات ، أمر ثابت لا يمنع عنه إمضاء المقدر وإبرامه فى ليالى القدر ؛ لأن الامر بيده ، يفعل ما يشاء ، ولذا ورد فى بعض أخبار ليالى القدر بعد تقدير الامور وإبرامها وامضائها ، أن الله المشيه.

ثم لا يذهب عليك أن مقتضى ما عرفت هو أن البداء فى التقديرات لا فى القضاء ؛ لأن قضاء الشىء وقوعه ، ومع وقوعه لا ينقلب عما هو عليه ، ولذا حكى عن السيد الداماد - قدس سره - أنه قال : «لا بداء فى القضاء ، وإنما البداء فى القدر» (١).

ص: ١٩٩

١- بحار الأنوار : ج ٤ ص ١٢٦.

وقريب من البداء فى هذا المعنى نسخ أحكام الشرائع السابقه ، بشريعه نبينا - صلى الله عليه وآله - بل نسخ بعض الأحكام التى جاء بها نبينا - صلى الله عليه وآله وسلم - (٤).

[شرح:]

(٤) ولا- يخفى عليك أن النسخ حقيقه هو ارتفاع الحكم بانقضاء زمانه وأمده فإن الحكم المجعول فى موارد النسخ مقيد فى الواقع بزمان خاص معلوم عند الله ومجهول عند الناس ، إذ لا يعلمونه إلا بعد إعلام ارتفاعه ، وعليه فلا يرد على النسخ ما ربما يقال من أن النسخ يستلزم عدم حكمه الناسخ ، أو جهله بوجه الحكمه ، وكلا هذين اللازمين يستحيل فى حقه تعالى ، وذلك لأن تشريع الحكم من الحكيم المطلق لا- بد وأن يكون على طبق مصلحه تقتضيه ؛ لأن الحكم الجزافى ينافى حكمه جاعله ، وعلى ذلك فرفع هذا الحكم الثابت لموضوعه ، إما أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحه وعلم ناسخه بها ، وهذا ينافى حكمه الجاعل ، مع أنه حكيم مطلق ، وإما أن يكون من جهه البداء وكشف الخلاف على ما هو الغالب فى الأحكام والقوانين العرفيه ، وهو يستلزم الجهل منه تعالى ، وعلى ذلك فيكون وقوع النسخ فى الشريعه محالاً ؛ لأنه يستلزم المحال انتهى.

وذلك لما عرفت من أن الحكم كان فى الواقع محدوداً ومعلوماً لله تعالى ، فإذا تم وقته أخبر عن ارتفاعه ، فلا ينافى الحكمه ، كما لا يستلزم الجهل ، بل ادامته مع خلوه عن المصلحه ، تنافى الحكمه.

ثم إن النسخ يقرب البداء وليس عنه ؛ لأن فى البداء مقتضيات الشىء موجوده ، ولكن فى النسخ لا- مقتضى لوجود الحكم بحسب الواقع ، بعد انقضاء أمد الحكم. نعم يكون المقتضى الاثباتى من اطلاق الأدله موجوداً ، وباعتباره كان النسخ قريباً من البداء بالمعنى الممكن ، وهو ظهور شىء منه ، على خلاف

المقتضيات السابقة. وإن كان المقتضى فى البداء هو المقتضى الثبوتى ، والمقتضى فى النسخ هو المقتضى الإثباتى.

وكيف كان فظهور شىء منه تعالى للغير موجود فى كليهما وهو الذى عبر عنه فى لسان بعض الفحول بالإبداء أو الإظهار فلا تغفل.

ص: ٢٠١

[متن عقائد الإمامية:]

نعتقد أنه تعالى جعل أحكامه من الواجبات والمحرمات وغيرهما طبقا لمصالح العباد في نفس أفعالهم ، فما فيه المصلحة الملزمه جعله واجبا ، وما فيه المفسده البالغه ، نهى عنه ، وما فيه مصلحة راجحه ندبنا إليه ، وهكذا في باقى الأحكام وهذا من عدله ولطفه بعباده ولا بد أن يكون له فى كل واقعه حكم ، ولا يخلو شىء من الأشياء من حكم واقعى لله فيه ، وإن انسد علينا طريق علمه.

ونقول أيضا : إنه من القبيح أن يأمر بما فيه المفسده أو ينهى عما فيه المصلحة ، غير أن بعض الفرق من المسلمين يقولون : إن القبيح ما نهى الله تعالى عنه ، والحسن ما أمر به ، فليس فى نفس الأفعال مصالح أو مفاسد ذاتيه ، ولا حسن أو قبيح ذاتيان ، وهذا قول مخالف للضروره العقليه ، كما أنهم جوزوا أن يفعل الله تعالى القبيح فإمر بما فيه المفسده ، وينهى عما فيه المصلحة ، وقد تقدم أن هذا القول فيه مجازفه عظيمه ، وذلك لاستلزامه نسبة الجهل او العجز إليه سبحانه تعالى علوا كبيرا (١)

[شرح:]

(١) ولا يخفى عليك أن هذا البحث من متفرعات الأصل الثابت الذى

والخلاصه أن الصحيح في الاعتقاد أن نقول : إنه تعالى لا مصلحه له ولا منفعه في تكليفنا بالواجبات ونهينا عن فعل ما حرمه ، بل المصلحه والمنفعه ترجع لنا في جميع التكليف. ولا معنى لنفي المصالح والمفاسد في الأفعال المأمور بها والمنهى عنها ، فإنه تعالى لا يأمر عبثا ولا ينهى جزافا وهو الغنى عن عباده (٢).

[شرح:]

مضى تحقيقه ، وهو أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، وقد عرفت فيما مضى أن الدليل عليه أمران : أحدهما : أنه مقتضى اطلاق كماله ورحمته ورحمانيته تعالى ، وثانيهما : أنه مقتضى حكم العقل بالحسن والقبح الذاتي. أشار المصنف إلى الوجه الأول في السابق ، وإلى الثاني هنا ، وكيف كان فقد مر البحث عنه ولا- حاجه إلى إعادته الكلام ، وعليه كما أن أصل التكليف مما يقتضيه لطفه ورحمانيته ، كذلك تطبيق التكليف ، مع ما في الأفعال من المصالح والمفاسد ، فالمصلحه الراجحه لا تقتضى الوجوب ، بل الندب ، والمصلحه الملزمه تقتضى الوجوب لا- الندب ، والمفسده الملزمه تقتضى النهى التحريمى لا التنزيهى ، والمفسده الغير الملزمه لا تقتضى إلّا النهى التنزيهى ، ولا يمكن سلوك الإنسان نحو كماله وسعادته إلّا إذا كلف بما تقتضيه الأفعال من المصالح والمفاسد ، والاخلال به ينافى لطفه ورحمته ، كما أنه ينافى حكمته ؛ لأن الحكمه في خلقه الإنسان هو امكان أن يسلك نحو كماله ، فإذا كلف بما لا يطابق مقتضى الأفعال ، فلا يمكن له ذلك. هذا مضافا إلى منافاته مع عدله فيما إذا كلف بما زاد أو نقص عن الحد اللازم الذي يستحقه المكلف كما لا يخفى.

(٢) حاصله أن التكليف حيث لا تصدر عنه تعالى جزافا ، فلا تكون إلّا ناشئه عن المصالح والمفاسد ، ولكن المصالح والمفاسد ترجع إلينا لا إليه تعالى ؛

لأنه غنى مطلق.

ثم انه لا- يلزم أن تكون المصالح في الأفعال المأمور بها ، بل يكفي وجودها في نفس التكاليف ضروره كفايه وجودها في التكاليف ؛ لحسنها ورفع العبث والجزاف.

بقي شيء ، وهو أن أفعاله تعالى سواء كانت تكوينيه أو تشريعيه ناشئه عن كماله المطلق ، وليست لاستكمال ذاته تعالى ؛ لأنه غنى مطلق ، ولا- يحتاج إلى شيء ، ولذلك ذهبوا إلى أن العله الغائيه متحده مع العله الفاعليه فيه تعالى ، إذ لا غايه وراء ذاته تعالى ، ولا- ينافي ذلك أن للأفعال غايه أو غايات متوسطه ونهائيه ؛ لانها غايه الفعل لا غايه الفاعل. قال العلامة الطباطبائي - قدس سره - : «وبالجمله فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غايه لفاعليته التي هي عين الذات» (١).

وينقدح مما ذكر ما في كلام الأشاعره من أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد ، فإن كل فاعل لغرض وقصد ، فإنه ناقص بذاته ، مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (٢) وذلك لما عرفت من أن الغايه في فاعليته تعالى ، ليست إلّا ذاته وصفاته ، فذاته لذاته منشأً للأفاضه ، ومن المعلوم أن تعليل أفعاله بذاته ، لا يستلزم النقصان ، حتى يستحيل ، بل هو حاك عن كمال ذاته ، ولعل إليه يؤول ما قاله العلامة الطباطبائي - قدس سره - :

من أنه ليس من لوازم وجود الغايه حاجه الفاعل إليها ؛ لجواز كونها عين الفاعل (٣).

وينقدح أيضا مما ذكر ضعف ما ذهب إليه المعتزله وبعض المتكلمين من

ص: ٢٠٤

١- راجع نهايه الحكمه : ص ١٦٣ - ١٦٤.

٢- شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣٠٦ الطبعة الحديثه.

٣- راجع نهايه الحكمه : ص ١٦٣.

الإماميه ، من أن غايه أفعاله هي انتفاع الخلق ، فإنه وإن لم يستلزم استكمال الذات بالغايات المترتبه على الأفعال ، ولكن ذلك يوجب أن يكون لغير ذاته تأثير في فاعليته مع أنه تام الفاعليه ولا يتوقف في فاعليته على شيء (١).

فالصحيح هو أن يقال : إن انتفاع الخلق هو غايه الفعل لا غايه فاعليه الفاعل ، إذ لا حاجه له تعالى إلى شيء من الأشياء ، ولا يتأثر من شيء (٢).

نعم ذهب بعض المحققين إلى إمكان الجمع بين الأقوال ، بأن يقال : إن من حصر الغايه في ذاته تعالى أراد الغايه الأصلية والذاتيه ، ومن نفى الغايه في أفعاله أراد نفى داع زائد على ذاته في فاعليته ، ومن جعل العله الغائيه انتفاع الخلق أراد بيان الغايه الفرعيه والتبعيه. انتهى (٣) إلا أن هذا التوجيه وإن كان حسنا في نفسه ولكن لا يساعده عبائر القوم فراجع ، والله الحمد.

ص: ٢٠٥

١- راجع نهايه الحكمه : ص ١٦٣.

٢- راجع شرح منظومه : ج ٢ ص ٦٢ للاستاذ الشهيد المطهرى - قدس سره -.

٣- آموزش فلسفه : ج ٢ ص ٤٠٢.

الفصل الثاني : النبؤه

اشاره

- ١- عقيدتنا فى النبوه
- ٢- النبوه لطف
- ٣- عقيدتنا فى معجزه الأنبياء
- ٤- عقيدتنا فى عصمه الأنبياء
- ٥- عقيدتنا فى صفات النبى
- ٦- عقيدتنا فى الأنبياء وكتبهم
- ٧- عقيدتنا فى الإسلام
- ٨- عقيدتنا فى مشرع الاسلام
- ٩- عقيدتنا فى القرآن الكريم
- ١٠- طريقه اثبات الإسلام والشرايع السابقه

ص: ٢٠٧

١- عقيدتنا فى النبوه

[متن عقائدالإماميه:]

نعتقد أن النبوه وظيفه إلهيه وسفاره ربانيه يجعلها الله تعالى لمن ينتجبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين فى انسانيتههم.

فيرسلهم إلى سائر الناس لغايه ارشادهم إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم فى الدنيا والآخره ، ولغرض تنزيههم وتركيتهم من دون مساوئ الأخلاق ومفاسد العادات وتعليمهم الحكمه والمعرفه ، وبيان طرق السعاده والخير لتبلغ الإنسانيه كمالها اللائق بها ، فترتفع إلى درجاتها الرفيعه فى الدارين ، دار الدنيا ودار الآخره.

ونعتقد أن قاعده اللطف - على ما سيأتى معناها - توجب أن يبعث الخالق اللطيف بعباده رسله لهدايه البشر وأداء الرساله الاصلاحيه وليكونوا سفراء الله وخلفاءه.

كما نعتقد أنه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبى أو ترشيحه أو انتخابه وليس لهم الخيره فى ذلك ، بل أمر كل ذلك بيده تعالى ؛ لأنه (أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) وليس لهم أن يتحكموا فيمن يرسله هاديا

ص: ٢٠٩

ومبشرا ونذيرا ، ولا أن يتحكموا فيما جاء به من أحكام وسنن وشريعه (١).

[شرح:]

(١) يقع الكلام فى مقامات :

أحدها : فى معنى النبوه لغه. ففى القاموس «النبأ محرکه : الخبر ، أنبأه اياه به : أخبره - إلى أن قال - : والنبىء : المخبر عن الله تعالى ، وترك الهمز المختار ، ج : أنبياء - إلى أن قال - : والاسم النبوه - إلى أن قال - : ونبا كمنع نبا ونبوا : ارتفع ، وعليهم : طلع ، ومن أرض إلى أرض : خرج ، وقول الأعرابى : يا نبىء الله بالهمز ، أى الخارج من مكه إلى المدينه ، أنكره عليه ، فقال : لا تنبر باسمى - أى لا تهمز باسمى - فإنما أنا نبى الله».

ونحو ذلك فى المصباح المنير وزاد عليه قوله : «والنبىء على فعيل مهموز ؛ لأنه أنبأ عن الله ، أى أخبر والابدال والادغام لغه فاشيه».

فالمختار هو أن النبى مهموز فى الاصل ، ثم ابدلت الهمزه وادغمت فى النبى والنبوه ، ويشهد له عود الهمز فى التصغير كما يقال : «مسيلمه نبىء سوء» ولا دلالة لمثل قوله تعالى : (وَرَفَعْنَا مَكَانًا عَلِيًّا) فى حق بعض أنبيائه على أن النبى مأخوذ من النبوه ، بمعنى الرفعه ؛ لأن الآيه لا تدل إلّا على أن النبى رفيع القدر لا أن النبى مأخوذ من الرفعه كما لا يخفى ، وأما الاستدلال بمثل قوله - صلى الله عليه وآله - لمن قال يا نبىء الله : «لست بنبى الله ، ولكن نبى الله» ففيه أنه لا يدل على أن أصله من النبوه بمعنى الرفعه ، نعم فيه إشارة إلى منع استعمال المهموز ، ولعله لأن المهموز مشترك بين المخبر ، والخارج من أرض إلى أرض ، بخلاف النبى بالتشديد ، فإنه شائع فى خصوص المخبر ، فإذا استعمل مشددا ومدغما فلا مجال لتعبير بعض المبغضين بإرادته الخارج من مكه إلى المدينه منه ، كما أراده الذى خاطبه باستعمال النبى مهموزا ، وكيف كان فالأظهر هو ما

ص : ٢١٠

اختاره القاموس والمصباح المنير من أن النبي مهموز الأصل.

قال العلامة الطباطبائي - قدس سره - : «والنبي على وزن فعيل مأخوذ من النبأ ، سمي به النبي ؛ لأنه عنده نبأ الغيب ، بوحي من الله ، وقيل : هو مأخوذ من النبوه بمعنى الرفعه سمي به لرفعه قدره» (١).

ثانيها : في معناه الاصطلاحي ، عرفه أهل الكلام بأنه الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطه أحد من البشر. قال في شرح الباب الحادي عشر : «فبقيد الإنسان يخرج الملك ، وبقيد المخبر عن الله يخرج المخبر عن غيره ، وبقيد عدم واسطه بشر يخرج الإمام والعالم فإنهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي» (٢).

وفيه أن التعريف المذكور يشمل الإمام المعصوم الذي قد يخبر عن الله تعالى بسبب إلهام وكونه محدثا ، بل يشمل سيدتنا فاطمه - سلام الله عليها - فإنها أخبرت بما أحست من أخبار جبرئيل بعد موت النبي - صلى الله عليه وآله - وكتبه مولانا أمير المؤمنين - عليه الصلاة والسلام - وسمى بمصحف فاطمه - سلام الله عليها - وكيف كان فالأولى أن يقال في تعريف النبي بحسب الاصطلاح : هو إنسان كامل مخبر عن الله تعالى بالوحي ، إذ الوحي مختص بالأنبياء ، وهو نوع رابطة وقعت بينه وبين أنبيائه. ولم تكن هذه الرابطة مشابهه للروابط المعموله للتفهيم والتفهم من التعقل والتفكر والحدس ونحو ذلك ، بل هي أمر وراء تلك الامور المتعارفه البشريه ومع ذلك لا- يمكن لنا إدراك الفرق بين الوحي والالهام ، وكيف كان فالأول مختص بالأنبياء دون الثاني.

قال العلامة الطباطبائي - قدس سره - : إن الوحي نوع تكليم إلهي تتوقف عليه النبوه قال تعالى : «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ

ص: ٢١١

١- تفسير الميزان : ج ١٤ ص ٥٨.

٢- راجع شرح الباب الحادي عشر ص ٣٤ الطبعة الحديثه - قواعد المرام : ص ١٢٢.

وقال - أيضا فى ذيل قوله تعالى : (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٢). - : والمعنى ما كان لبشر أن يكلمه الله نوعا من أنواع التكليم ، إلا هذه الأنواع الثلاثة : أن يوحى وحيا ، أو يكون من وراء حجاب ، أو أن يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء. ثم إن ظاهر الترديد فى الآية ب «أو» هو التقسيم على مغايره بين الأقسام ، وقد قيد القسمان الأخيران بقيد كالحجاب والرسول الذى يوحى إلى النبى ، ولم يقيد القسم الأول بشىء ، فظاهر المقابلة يفيد أن المراد به التكليم الخفى من دون أن يتوسط واسطه بينه تعالى وبين النبى أصلا ، وأما القسمان الآخران ففيهما قيد زائد ، وهو الحجاب أو الرسول الموحى وكل منهما واسطه ، غير أن الفارق أن الواسطه الذى هو الرسول يوحى إلى النبى بنفسه ، والحجاب واسطه ليس بموح ، وإنما الوحى من ورائه - إلى أن قال - : ولما كان للوحى فى جميع هذه الأقسام نسبه إليه تعالى على اختلافها ، صح إسناد مطلق الوحى إليه بأى قسم من الأقسام تحقق ، وبهذه العناية أسند جميع الوحى إليه فى كلامه ، كما قال : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ) (٣) والحاصل أن الوحى بجميع أقسامه مختص بالنبى ، وعليه أجمعت الامه الإسلاميه. نعم قد يطلق الوحى على الهدايه التكوينيّه كقوله تعالى : (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنْ اتَّخِذْ مِنْ جِبَالِ يَثُوبَا) (٤) ولكنه بالعنايه والمجاز لظهور الوحى فى عرف المتدينين بالأديان الإلهيه من بدو مجيء الأنبياء والرسول فيما ذكر من أنه نوع رابطه أو كلام خفى بين الله تعالى وبينهم بواسطه أو بدونها فلا تغفل.

ص: ٢١٢

١- النساء : ١٦٢ ، راجع تفسير الميزان : ج ٢ ص ١٤٧.

٢- الشورى : ٥١.

٣- تفسير الميزان : ج ١٨ ص ٧٦.

٤- النحل : ٦٨.

ثم إن الفرق بين النبي والرسول كما في تفسير الميزان هو أن النبي ، هو الذى بيّن للناس صلاح معاشهم ومعادهم من اصول الدين وفروعه ، على ما اقتضته عنايه الله من هدايه الناس إلى سعادتهم ، والرسول هو الحامل لرساله خاصه مشتمله على إتمام الحججه ، يستتبع مخالفته هلاكه أو عذابا أو نحو ذلك (١) فالنسبه بين النبي والرسول هي العموم والخصوص المطلق موردا إذ كل رسول نبي دون العكس ، لجواز أن يكون النبي غير رسول كما لا يخفى.

وعليه فمقام النبوه غير مقام الرساله وإن كان بحسب المورد تقع الرساله إلّا فى مورد النبوه فتحصل أن المفهومين متغايران وفى ذلك يكون النسبه بينهما من العموم والخصوص المطلق موردا ومما ذكر يظهر الجواب عن وجه تقديم عنوان الرسول على عنوان النبي فى الآيه الكريمة (وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا) (٢) إذ لو كان مفهوم النبوه أعم من الرساله لزم أن يكون متقدما عليها فى الذكر كما لا يخفى ، وسيجىء بقيه الكلام إن شاء الله فى بحث الخاتميّه (٣).

ثم إن الرسل يختلفون فى الفضل والمرتبه ، وساداتهم هم أولو العزم منهم ، وهم أصحاب الجدد والثبات على العهود والميثاق فى حد أعلى ، وهم : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ونبينا محمد بن عبد الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - ، كما قال تعالى : (وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا) (٤) وهم أصحاب الكتب والشرائع ، كما قال الله تعالى : «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا

ص: ٢١٣

١- تفسير الميزان : ج ٢ ص ١٤٥.

٢- مريم : ٥١.

٣- تفسير الميزان : ج ١٤ ص ٤٢٩ ، اصول عقائد (٢) راهنماشناسى : ص ١٣ - ١٨ وص ٢٦٨.

٤- الاحزاب : ٧.

ثالثها: في إمكان النبوه، ولا يخفى أنها ممكنه ذاتا؛ لأن في تكليمه تعالى مع الإنسان الكامل بواسطه أو بدونها، لا يلزم أحد من المحالات كاجتماع النقيضين أو الضدين أو المثليين، إذ تكليمه ليس إلما ايجاد الكلام ونحوه، ومن المعلوم أنه لا يستلزم المحدوديه كالجسميه، حتى يناقض مع صرفيته ولا- حدّيته، فلا ريب في إمكانها ذاتا، وإنما الكلام في إمكانها وقوعا، فإن البراهمه (٢) زعموا أنها لا فائده فيها، فلا تصدر عن الحكيم المتعالى، وقالوا في توجيه ما ذهبوا إليه: إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولا وإما أن لا يكون معقولا، فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام بادراكه والوصول إليه، فأى حاجه لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولا- فلا- يكون مقبولا-، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حريم البهيميه (٣).

واجيب عن ذلك بأنه لا ريب في فائده النبوه، فإن النبي إذا أتى بما تدركه العقول أيدها وأكدها وفائده التأكيد أوضح من أن يخفى، وإن أتى بما لا تدركه العقول من غير طريق الشرع ففائدتها هي الارشاد والهدايه، وأى فائده أعظم من تلك الفائده؟ ولعل البراهمه زعموا أن العقول حاكمه بثبوت الفائده في بعض الأفعال وبعدها في بعض آخر، مع أنها حاكمه في بعضها وليس لها الحكم في الآخر، فلا- منافاه بين العقول التي لا حكم لها ومع الشرع الحاكم، إذ لا مناقضه بين اللاقتضاء والاختضاء كما لا يخفى، ولذلك قال المحقق الطوسي - قدس سره - في تجريد الاعتقاد: «البعثه حسنه لاشتمالها على فوائد،

ص: ٢١٤

١- الشورى: ٢٣.

٢- البراهمه قوم انتسبوا الى رجل يقال له: إبراهيم وقد مهد لهم نفى النبوات اصلا وهم كما في المنجد خدمه إله الهنود.

٣- راجع الملل والنحل: ج ٢ ص ٢٥١.

كمعاضده العقل فيما يدل عليه ، واستفاده الحكم فيما لا يدل» (١).

هذا مضافا إلى فوائد آخر كرفع الشك عن الشبهات الموضوعية للعدل والظلم اللذين كانت العقول مستقلة فيهما. ألا ترى أن الناس اختلفوا في اليوم في القيمة الزائده الحاصله من عمل الأجير على المواد الطبيعیه كالخشب أنها لصاحب المواد أو للأجير أو لهما ، وكل قوم يدعى أن العدل هو ما ذهب إليه والظلم خلافه ، وليس هذا الاختلاف إلّا في موضوع حكم العقل الكلى ، إذ لا اختلاف في قبح الظلم وحسن العدل بينهم ، وفي مثل هذا يحتاج إلى الشرع حتى يزول الشك.

وكرفع الغفله عما حكم به العقل ، إذ كثيرا ما تصير الأحكام العقلية مغفوله عنها ، فالشرع يرشد الناس إلى عقولهم ، وينيؤهم بحيث تذكروا ما نسوه ، خصوصا إذا بشروهم وأندروهم بالآثار التي للاعمال بالنسبه إلى البرزخ والقيامه والآخره.

وأضعف مما ذكر من الشبهه حول إمكان النبوه وقوعا ، هو ما حكى عنهم أيضا من أنه دل العقل على أن للعالم صانعا حكيما ، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم ، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه إلى بيت مخصوص في العباده والطواف حوله ، والسعى ورمى الجمار ، والاحرام والتلبيه ، وتقبيل الحجر الأصم ، وكذلك ذبح الحيوان - إلى أن قال - : وكل هذه الامور مخالفه لقضايا العقول (٢).

وذلك لأن الموضوع للقبح العقلى هو ما علم خلوه عن المصالح ، أو ما علم اشتماله على المفاسد ، والامور المذكوره ليست كذلك ، بل الأمر فيها بالعكس ،

ص: ٢١٥

١- شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣٤٦ الطبعه الحديثه.

٢- الملل والنحل للشهرستاني : ج ٢ ص ٢٥١.

لما علم من الفوائد المهمه والأسرار العظيمة فيها ، وهذا التوهم ناش من قله التدبير حول العبادات ، وعدم التوجه إلى حقيقتها وأسرارها ، وتأثيرها فى استكمال الروح الإنسانى للتقرب والتهذيب ، فمثل رمى الجمار يوجب تذكار رمى آدم - على نبينا وآله وعليه السلام - لعدوه الشيطان ، وتبريه منه ، وهذا التذكار يوجب أن يعرف الإنسان عدوه ويقتدى بأبيه فى رمية ، والتبرى منه ، وهل هذا إلا غرض صحيح ، فكيف يكون مثل هذا مخالفا للعقل؟ وهكذا الطواف والسعى بين الصفا والمروه وغيرها مشتمل على أسرار وحكم عظيمه ، يكون شطر منها مدونا تحت فلسفه الحج فراجع.

وبالجملة فكل أمر صدر عن الحكيم المتعالى وجاء به الأنبياء مشتمل على الفوائد والمصالح ، وإن لم نعلمها بالتفصيل ، لأنهم أخبروا عن الحكيم المتعال الذى لا يصدر منه القبيح ، فليس فى الأوامر الشرعيه التى جاءت به الرسل والأنبياء مفسده يمكن للعقل أن يعرفها ، غايته عدم العلم بوجه المصلحه وهو لا يضر ، فلا موجب لقول البراهمه من استحاله وقوع النبوه كما لا يخفى.

رابعها : فى فوائد البعثه وغاياتها ، ولا يخفى عليك أنها متعدده.

منها : الإرشاد إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم فى الدنيا والآخرة ، وهذه الغايه لا تقع كامله إلا بالشرع ، فإن بديهيات العقل محدوده ، فلا تكفى للإرشاد إلى جميع المنافع والمصالح ، كما أن التجريبات الحاصله للبشر فى طول التاريخ لا يكون وافيه بذلك ، هذا مضافا إلى أن حاجات الإنسان لا تنحصر بالعالم المادى المشهود ، وأن ما وراء العالم المادى لا يكشف عاده بالعقل ، ولا يكون فى حيطه الحس والتجربه ، فليس لكل واحد من العقل والحس ، منفردا أو منضما إلى الآخر ، أن يحقق حوله لكشف الروابط بين ذلك العالم وبين أفعالنا وعقائدا حتى ينتظم البرنامج الصالح لسير الإنسان نحو ما ينفعه من سعاداته فى الدنيا والآخرة.

لا يقال : إن الوجدان والقطره يكفى لذلك ، لأننا نقول : إن الادراك القطرى إجمالى يحتاج إلى التفصيل ، بل مستور فى صميم ذات الإنسان ، بحيث يحتاج إلى الكشف والإثارة والتنبيه بوساطه الأنبياء والرسل ، ولو لا ذلك لما نال إلى كثير مما يحتاج إليه كما قال تبارك وتعالى : (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) (١).

فلو أهمل الإنسان مع ماله من العقل والوجدان والتجربه ، ولم يرسل الأنبياء لهم لكان لهم العذر والحجه على الله ، لعدم تمكنهم من النيل إلى السعاده بدون وساطه الأنبياء ، ولكن ارسال الرسل يقطع عذرهم ويكون الحجه لله عليهم ، وإليه يشير قوله عزوجل : (رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا) (٢).

فالغايه من بعثهم وإرسالهم هو إرشاد الناس نحو مصالحهم ومفاسدهم ، ليتمكنوا من اتخاذ السعاده التى خلقوا لأجلها ، ولئلا يكون للعصاه والكفار حجه على الله ، وغايه إرشاد الناس إلى مصالحهم ومفاسدهم ملازمه مع غايه اتمام الحجه ، ولا تنفك عنها ، ولعله لذا اكتفى المصنف بذكر الملزوم ولم يشر إلى اللازم ، كما أن بعض المحققين ، اكتفى بذكر اللازم ولم يذكر الملزوم ، وكيف كان فكلاهما من الغايات كما لا يخفى.

ومنها : التنزيه والتركيه ، ومن المعلوم أن الغرض من إرسال الرسل ليس منحصرًا فى مجرد التعليم ، بل التركيه من الأغراض ، ولإنجاز ذلك اختار الله تعالى للنبوه والرساله من بين الناس عباده الصالحين وأولياءه الكاملين ، بحيث يكونون اسوه كامله بين أبناء البشر ، ويسوقون الناس نحو السعاده والكمال

ص: ٢١٧

١- البقره : ١٥١.

٢- النساء : ١٧.

بأعمالهم ، وغير خفى أن هذا الغرض لا- يحصل بمجرد نزول ما يحتاج إليه من السماء بصورة كتاب سماوى فقط ، أو بنزول ذلك على عباده المتوسطين ، أو بنزول ذلك على غير جنسهم كالملائكة ؛ لأن الناس فى هذه الصورة إما أن لا يجدوا الاسوه ، وإما أن يزعموا أن الطهاره والتركيه من خصائص الجنس الآخر ولا يمكن للإنسان أن ينال إلى ذلك.

ولمثل هذا جعل المرسلون من جنس الإنسان ، كما قال عزوجل : (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (١) وجعلهم مصطفين من الأخيار كما نص عليه فى الكتاب العزيز : (وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ* إِنَّا أَخْلَصَيْنَاهُمْ بِخَالِصِهِ ذِكْرَى الدَّارِ* وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفِينَ الْأَخْيَارِ* وَأَذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ) (٢).

ومنها : تعليم الحكمة والمعرفه ، ولا- يذهب عليك أن ظاهر المصنف أن تعليم الحكمة غير الإرشاد إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم ، كما أن ظاهر قوله تعالى : (وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) هو المغايره بين تعليم الكتاب وتعليم الحكمة ، فلعل مراد المصنف من الإرشاد إلى ما فيه منافعهم ومصالحهم ، هو بيان الأحكام والمقررات والتعبديات والتشريعات المتعلقة بالأعمال والمعاملات ، والمراد من الحكمة المعارف الحقه المطابقه للواقع ، التى توجب بصيره فى الامور والدين وازديادا فى معرفه الله تعالى وما يؤدى إليها كمعرفه الإمام ، كما هو المستفاد من الآيات والأخبار كقوله عزوجل : (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ) (٣).

ص: ٢١٨

١- آل عمران : ١٦٤.

٢- ص : ٤٥ - ٤٨.

٣- لقمان : ١٢.

وقوله تبارك وتعالى : (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (١).

وكما روى عن الصادق - عليه السلام - : «الحكمة ضياء المعرفة ، وميزان التقوى وثمره الصدق» (٢) وعنه - عليه السلام - : «الحكمة المعرفة والتفقه في الدين» (٣) وعن النبي - صلى الله عليه وآله - : «رأس الحكمة مخافه الله» (٤) وعن الصادق - عليه السلام - : «طاعه الله ومعرفة الإمام» (٥) فالحكمة هي المعارف الإلهية التي تشتمل العقائد الحقة والاخلاق الكاملة والمعارف الحقيقية ويمكن أن يشير إليه ما ذكره العلامة الطباطبائي - قدس سره - بقوله : «الحكمة هي القضايا الحقة المطابقة للواقع ، من حيث احتمالها بنحو على سعادته الإنسان ، كالمعارف الحقة الإلهية في المبدأ والمعاد ، والمعارف التي تشرح حقايق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادته الإنسان ، كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية» (٦) وما ذكره السيد عبد الله شبر - قدس سره - حيث قال : «الحكمة العلم النافع ، أو تحقيق العلم واتقان العمل» انتهى. وكيف كان فهي أمر وراء ظواهر الأحكام والمقررات الشرعية ، كما لا يخفى ، كما أن النسبة بين الحكمة والكتاب عموم من وجه ، لإمكان أن يكون حكمه غير مذكوره في الكتاب ، كبعض تفاصيل المعارف الحقة ، كما يجوز أن يكون شيء مذكورا في الكتاب وليس مصداقا للحكمة كالاختناج عن النساء في المحيض ونحوه ، كما يمكن أن يكون في الكتاب أمور كانت من مصاديق الحكمة. وأما استعمال الحكمة في الفلسفه فهو اصطلاح خاص حادث ، فلا يحمل عليه

ص: ٢١٩

١- البقره : ٢٦٩.

٢- تفسير آلاء الرحمن : ص ٢٣٧.

٣- تفسير نور الثقلين : ج ١ ص ٢٨٧.

٤- تفسير نور الثقلين : ج ١ ص ٢٨٧.

٥- تفسير نور الثقلين : ج ١ ص ٢٨٧.

٦- تفسير الميزان : ج ٢ ص ٤١٨.

الاستعمالات القرآنيه ، وعلى كل تقدير فهذه المعارف الحقه الأصيله الإلهيه مما لا يمكن النيل إليها بدون إرسال الرسل وبعث الأنبياء ، كما هو واضح لمن عرفها وقاسها مع المعارف البشريه .

ومنها : أداء الرساله الاصلاحيه ، وأنت خير بأن المفسد الاجتماعيه من الظلم والفحشاء والمنكرات ونحوها ، ربما تكون بحيث يحتاج ازلتها والمقابله معها إلى رسول إلهي ، حتى يدعو الناس نحو الاصلاح وإقامه العدل ، ويدافع عن المظلومين والمحرومين ؛ لأن مجرد نزول الكتاب وتعليم الأحكام والتربيه والتزكيه بدون المجاهده والقيام في مقابل المفسد الاجتماعيه ، غير كاف لدفعها ورفعها ، إذ بعض النفوس الشريره كالمترفين والمفسدين لن يتوجهوا إلى ذلك كله ، ويظلمون ويصدون عن سبيل الله ويفسدون النسل والحرث ، كما نشاهد ذلك في يومنا هذا في الممالك الغربيه والشرقيه ، التي نبذ فيها الكتب السماويه ، فاللازم في أمثال ذلك هو إرسال الرسل أو الرجال الإلهيه للقيام للاصلاح ، وهذه الغايه من مهمات الغايات .

قال الفاضل الشعراني - قدس سره - : «ليس في طبيعه الانسان شيء أعظم قيمه وقدرا من الاستقلال والحريه واقامه العدل وحفظ الحقوق ودفع الظلم والتجاوز ، ولذا لم ينس الناس حق الرسل الإلهيه في اقامه العدل والاستقلال والحريه وان نسوا كل شيء من الخدمات المدنيه والماديه عن الآخرين» (١).

(لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) (٢).

كما يظهر من بعض الآيات أن كل امه من الامم الماضيه ، لم تخل عن

ص: ٢٢٠

١- راجع كتاب «راه سعادت» : ص ٦١.

٢- الحديد : ٢٥.

ارسال رسول إلهي لاصلاحها ، حيث قال تبارك وتعالى : (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ) (١).

ومن تلك الرسل موسى بن عمران - على نبينا وآله وعليه السلام - حيث أرسله الله تعالى لنجاة بني اسرائيل من أيدي فرعون وأتباعه ، وقال عز وجل : (وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ) (٢).

ويلحق بالرسالة الاصلاحية مجيء الرسل لرفع الاختلافات الدينية والتعريفات اللفظية والمعنوية بين الامم بعد مجيء نبي ونزول كتاب وشريعته معه ، فإن امه الأنبياء كثيرا ما كانوا يختلفون فيما جاءهم بحيث يحتاج إلى ارسال رسول لإصلاح الامور الدينية ، وإبانه الحق من الباطل ، وكيف كان فأداء الرسالة الاصلاحية من الفوائد والغايات البينه لإرسال الرسل الإلهية التي لا يجوز أن تهمل وتترك ، وهذه جملة من الغايات والفوائد للبعثة والرسالة.

خامسها : في نتيجة الغايات ، ولقد أفاد وأجاد المصنف - قدس سره - في تبين الغايات لإرسال الرسل وبعث الأنبياء ، فإنه جعل غايه الغايات هو إمكان النيل إلى الكمال اللائق بالإنسانية والسعادة في الدارين ، وهذه أحسن من تعليل إرسال الرسل بأعداد السعادة الدنيوية الاجتماعية كتتنظيم البلاد والامور الاجتماعيه ؛ لأن الإنسان المحتاج إلى نبي ورسول لا ينحصر في الإنسان المدني الاجتماعي ، بل كل فرد من أفراد الانسان يحتاج إلى البعثة والرسالة ، ولو كان وحيدا فريدا ، حتى ينال إلى كماله اللائق به في الدنيا والآخرة ، ولذا نقول بأن اللازم هو كون أول فرد من أفراد الإنسان نبيا أو مصاحبا للنبي ولا حاجة في لزوم البعثة إلى تحقق الاجتماع والتغالب كما يظهر من بعض ، اللهم

ص: ٢٢١

١- النحل : ٢٤.

٢- الاعراف : ١٠٤ - ١٠٥.

إلّا أن يكون مقصودهم بيان أحد موارد لزوم البعثه وإرسال الرسل ، لا- اختصاص مورد البعثه وإرسال الرسل بما إذا كان الاجتماع محققا ، وبمثل ذلك يوجه ما فى الشفاء حيث اكتفى فى إثبات النبوه بحفظ النوع الإنسانى ، حيث قال : «فصل فى إثبات النبوه وكيفيه دعوه النبى إلى الله تعالى والمعاد إليه ، ونقول الآن : من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا ، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته ، وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك الامر (الآخر) أيضا مكفيا به وبنظيره ، فيكون هذا مثلا يبقل لذلك ، وذاك يخبز لهذا ، وهذا مخطط للآخر ، والآخر يتخذ الإبره لهذا ، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا ، ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات - إلى أن قال - : فإذا كان هذا ظاهرا ، فلا بد من وجود الإنسان وبقائه من مشاركته ، ولا يتم المشاركة إلّا بمعامله ، كما لا بد فى ذلك من سائر الأسباب التى تكون له ، ولا بد من المعامله من سنه وعدل ، ولا بد للسنه والعدل من سانّ ومعدل ، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنه ولا بد من أن يكون هذا إنسانا ، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك ، فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما ، فالحاجه إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجه إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين ، وتقدير الأخمص من القدمين ، وأشياء اخرى من المنافع التى لا ضرر فيها فى البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع فى البقاء ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن ، كما سلف منا ذكره ، فلا يجوز أن يكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى اسها» (١).

ص: ٢٢٢

١- الإلهيات من كتاب الشفاء : ص ٥٥٦ ، وص ٢٤٢ و ٤٤١ من طبع مصر.

إذ الاكتفاء بذلك فى تعليل الرساله فى قوه حصر لزوم الرساله والبعثه فى الإنسان الاجتماعى ، مع أنه محتاج إليها قبل صيرورته اجتماعيا كما عرفت ، على أنه إهمال لأمر آخرته ؛ لأن تمام الكلام عليه فى بقاء النوع الإنسانى فى الدنيا ، بحيث يصل حق كل ذى حق إليه ، ولا- توجه فيه إلى سعادته الاخرويه ، هذا مضافا إلى أن النبوه والرساله مقام عظيم تكون الحكومه وإقامه العدل شأننا من شئونه ، فلا- ينبغى حصرها فيها كما لا يخفى ، ولذا قال فى «العقائد الحقه» بعد نقل الطريق المذكور عن الحكماء : «والعجب قصر النظر فى هذا البيان إلى اصلاح معاش الناس ، وعدم التوجه إلى الآخره ، مع أن الدنيا دار المجاز والآخره دار القرار» (١).

نعم ربما يقال : إن البحث عن النبوه حيث كان قبل اثبات المعاد ومقدما عليه فلا مجال فى مقام اثبات النبوه لمراعات سعادته الإنسان فى المعاد ، وعليه فالاحسن هو طريقه الشيخ وغيره من الفلاسفه فى اثبات النبوه ، ولكن الجواب عنه بكفايه احتمال وجود الآخره فى جواز ملاحظه السعاده الاخرويه فى الدليل الذى اقيم لإثبات النبوه بأن يقال مثلا : إن الإنسان الذى يحتمل أن يكون له وجود أبدي وله معاد اخروى والسعاده الابديه كيف يمكن أن يهتدى بنفسه إلى طريق السلوك ، بل يحتاج إلى تعليمات سماويه هذا مضافا إلى إمكان جعل شىء متأخر اصلا موضوعيا فى البحث المتقدم كما لا يخفى.

سادسها : فى أمر تعيين النبى والرسول ، وقد صرح المصنف بكونه بيد الله تعالى حيث قال : «كما نعتقد أنه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبى أو ترشيحه أو انتخابه ، وليس لهم الخيره فى ذلك ، بل أمر كل ذلك بيده تعالى ؛ لأنه أعلم حيث يجعل رسالته» وهو واضح ؛ لأن التعيين أو الانتخاب فرع علم

ص : ٢٢٣

المعين بوجود من يصلح للنبوه والرساله ، مع أنه لا علم لاحد بذلك إلا بتعيين الله تعالى ، مع اقامه اليينات والمعجزات ، كما أنه لا- مجال لتربيته ؛ لأن تأديب شخص للنبوه لا يتأتى عن الناس ، الذين لا يعلمون بموقع النبوه والرساله ، فالنبوه والرساله سفاره إلهيه تتعين من ناحيته تعالى ، ولا سبيل للعلم بها إلا من جانبه تعالى.

وأیضا بعد تعيين الله تعالى لا خيره لغيره فيما اختاره الله عزوجل ؛ لأنه أعلم بمن يكون قابلا لذلك المقام ، فعلى الناس الطاعه والتبعيه.

وبالجملة إن النبوه سفاره ، والنبى سفير ، وأمر السفير لا يكون إلا بيد من أرسله ولا خيره لأحد فيه.

قال الصادق - عليه السلام - فى جواب زنديق سأله من أين أثبت الأنبياء والرسول؟ قال : «إنا لما أثبتنا أن لنا خالقا صانعا متعاليا عنا ، وعن جميع ما خلق ، وكان ذلك الصانع حكيمًا متعاليا لم يجز أن يشاهده خلقه ، ولا يلامسوه ، فيباشرهم ويباشروه ، ويحاجهم ويحاجوه ، ثبت أن له سفراء فى خلقه ، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم ، وما به بقاؤهم وفى تركه فناؤهم ، فثبت الأمر والنهون عن الحكيم العليم فى خلقه ، والمعبرون عنه جل وعز ، وهم الأنبياء - عليهم السلام - وصفوته من خلقه ، حكماء مؤدبين بالحكمه ، مبعوثين بها ، غير مشاركين للناس - على مشاركتهم لهم فى الخلق والتركيب - فى شىء من أحوالهم ، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمه ، ثم ثبت ذلك فى كل دهر وزمان مما أتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين ، لكى لا تخلو أرض الله من حجه يكون معه علم يدل على صدق مقالته ، وجواز عدالته» (١).

ص: ٢٢٤

١- الاصول من الكافى : ج ١ ص ١٦٨.

قال المحقق اللاهيجى فى ذيل الروايه : «فليعلم أن هذا الكلام الشريف مع وجاته واختصاره ، يحتوى خلاصه الآراء والأنظار من الحكماء السابقين والعلماء اللاحقين ، بل فيه اشارات إلى حقائق لم يصل إليها منتهى نظر أكثر المتكلمين ، ولو سمعها الفلاسفه الأقدمون لأقروا بإعجاز هذا الكلام الإلهى» (١).

ص: ٢٢٥

١- راجع گوهر مراد : ص ٢٥٣.

[متن عقائد الإماميه:]

إن الإنسان مخلوق غريب الأطوار ، معقد التركيب فى تكوينه وفى طبيعته وفى نفسيته وفى عقله ، بل فى شخصيه كل فرد من افراده ، وقد اجتمعت فيه نوازع الفساد من جهه ، وبواعث الخير والصلاح من جهه اخرى ، فمن جهه قد جبل على العواطف والغرائز ، من حب النفس والهوى والأثره وإطاعه الشهوات ، وفطر على حب التغلب والاستطاله والاستيلاء على ما سواه ، والتكالب على الحياه الدنيا وزخارفها ومتاعها كما قال تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) و (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ) و (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) إلى غير ذلك من الآيات المصرحه والمشيره إلى ما جبلت عليه النفس الإنسانيه من العواطف والشهوات.

ومن الجهه الثانيه خلق الله تعالى فيه عقلا هاديا يرشده إلى الصلاح ومواطن الخير وضميرا وازعا يردعه عن المنكرات والظلم ويؤنبه على فعل ما هو قبيح ومذموم.

ولا يزال الخصام الداخلى فى النفس الإنسانيه مستمرا بين العاطفه

والعقل ، فمن يتغلب عقله على عاطفته كان من الأعلين مقاما ، والراشدين فى انسانيتهم والكاملين فى روحانيتهم.

ومن تقهره عاطفته كان من الأخسرين منزله والمتردين إنسانيه ، والمنحدرين إلى رتبه البهائم.

وأشد هذين المتخاصمين مراسا على النفس هى العاطفه وجنودها.

فلذلك تجد أكثر الناس منغمسين فى الضلاله ومبتعدين عن الهدايه باطاعه الشهوات ، وتلبيه نداء العواطف «وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين».

على أن الإنسان لقصوره وعدم اطلاعه على جميع الحقائق وأسرار الأشياء المحيطه به ، والمنبعثه من نفسه ، لا يستطيع أن يعرف بنفسه كل ما يضره وينفعه ، ولا- كل ما يسعده ويشقيه ، لا- فيما يتعلق بخاصه نفسه ولا فيما يتعلق بالنوع الإنسانى ومجتمعه ومحيطه ، بل لا يزال جاهلا بنفسه ، ويزيد جهلا أو ادراكا لجهله بنفسه كلما تقدم العلم عنده بالأشياء الطبيعیه والكائنات الماديه.

وعلى هذا فالإنسان فى أشد الحاجه ليلبغ درجات السعاده ، إلى من ينصب له الطريق اللاحب ، والنهج الواضح إلى الرشاد واتباع الهدى ، لتقوى بذلك جنود العقل حتى يتمكن من التغلب على خصمه اللدود اللجوج عند ما يهيبى الانسان نفسه لدخول المعركه الفاصله بين العقل والعاطفه.

وأكثر ما يشد حاجته إلى من يأخذ بيده إلى الخير والصلاح عند ما تخادعه العاطفه وتراوغه ، - وكثيرا ما تفعل - فتزين له أعماله وتحسن لنفسه انحرافاتهما ، إذ تريه ما هو حسن قبيحا ، أو ما هو قبيح حسنا ،

وتلبس على العقل طريقه إلى الصلاح والسعادة والنعيم ، فى وقت ليس له تلك المعرفة التى تميز له كل ما هو حسن ونافع ، وكل ما هو قبيح وضار ، وكل واحد منا صريع لهذه المعركة من حيث يدرى ولا يدرى إلّا من عصمه الله.

ولأجل هذا يعسر على الإنسان المتمدن المثقف ، فضلا عن الوحشى الجاهل ، أن يصل بنفسه إلى جميع طرق الخير والصلاح ومعرفة جميع ما ينفعه ويضره فى دنياه وآخرته ، فيما يتعلق بخاصه نفسه أو بمجتمعه ومحيطه ، مهما تعاضد مع غيره من أبناء نوعه ، ممن هو على شاكلته وتكاشف معهم ، ومهما أقام بالاشتراك معهم المؤتمرات والمجالس والاستشارات فوجب أن يبعث الله تعالى فى الناس رحمه لهم ولطفاً بهم (رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) وينذرهم عما فيه فسادهم ، ويبشرهم بما فيه صلاحهم وسعادتهم.

إنما كان اللطف من الله تعالى واجبا فالأمن اللطف بالعباد من كماله المطلق ، وهو اللطيف بعباده والجواد الكريم ، فإذا كان المحل قابلا- ومستعدا لفيض الوجود واللطف ، فإنه تعالى لا- بد أن يفيض لطفه ، إذ لا- بخل فى ساحه رحمته ، ولا نقص فى جوده وكرمه.

وليس معنى الوجوب هنا أن أحدا يأمر بذلك فيجب عليه أن يطيع - تعالى عن ذلك - ، بل معنى الوجوب فى ذلك هو كمعنى الوجوب فى قولك : إنه واجب الوجود (أى اللزوم واستحاله الانفكاك) (١).

[شرح:]

(١) هنا مطالب الأول : أن حاجه الإنسان إلى الرسل والأنبياء من

جهات مختلفه ، وقد عرفت الاشاره والتنبيه عليها ، وحيث أراد المصنف إثبات لزوم اللطف فى المقام ، قال ما حاصله : إن النبوه لطف ، واللطف لازم كماله وصفاته ، فالنبوه لازمه .

ثم أعاد الكلام فى تبين حاجه الإنسان إلى الرسل والأنبياء ، لأن يتضح صغرى القياس ، وحيث كان غايه الغايات من إرسال الرسل عنده ، هو بلوغ الإنسان إلى درجات السعاده ، لاحظ سبيل تزكيه الإنسان ، وشرع من أن الإنسان مركب من نوازع مختلفه ، نوازع خير ونوازع فساد ، وبين تلك النوازع منازعه ، ولا يزال تخادع الأميال والأهواء مع دواعى الخير ، من دون مساواه بينهما ، فإن الأولى فعليه بفعليه أسبابها كدعوه الشيطان ومن تبعه نحو الفساد ، بخلاف الثانية فإنه لا سبب لفعاليتها نوعا لو لم يكن نبى أو رسول أو إمام ومن تبعهم ، ومن المعلوم ان وجود النبى أو الرسول أو الإمام فى تلك المنازعه الغير المتساويه من أوضح الألفاظ ، فإنهم يزيدون فى معرفه الناس بالله والمعاد والمعارف الحقه ، إلى أن تصير دواعى الخير والصلاح ، قبال نوازع الفساد فعليه متعادل ، ويؤكدون ذلك بالتبشير والتنذير ، والوعد والوعيد ، ويشيرون الفطره والعقول من القوه إلى الفعليه ، إلى أن لا يسلك سبيل الفساد والضلاله إلّا الشقى .

قال مولانا أمير المؤمنين - عليه السلام - : «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ، ويذكروهم منسى نعمته ، ويحتجوا عليهم بالتبليغ ، ويشيروا لهم دفائن العقول ، ويروهم آيات المقدره من سقف فوقهم مرفوع ومهاد تحتهم موضوع» (١).

هذا مضافا إلى أن وجود الأنبياء والرسل اسوه فى الكمالات الإنسانيه ، وله

ص: ٢٢٩

١- نهج البلاغه : صبحى صالح ، الخطبه ١ ، ص ٤٣ .

سهم كبير فى فعله دواعى الخير فى نفوس الناس وجذبهم نحو السير. والسعى نحو الكمال ، كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فى الصغرى ، وأما الكبرى فسيأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

الثانى : فى معنى كون البعث وإرسال الرسل رحمه ولطفاً فى حق العباد. فاعلم أن المراد من كون ذلك لطفاً ليس إلّا ما يتمكن به الإنسان ، من سلوك اختيارى فى طريق السعادة ، إذ بدون هذا اللطف لا- يعلم الطريق حتى يسلكه ، ويجتنب عن طريق الضلالة ، فالبعث وإرسال الرسل هو اللطف الممكن الذى لا يستغنى عنه الإنسان أصلاً ، لا ما اصطلاح فى علم الكلام ، فإن المراد منه هو اللطف المقرب لا- الممكن ، ولذا عرفوه بأنه ما يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، ولا حظ له فى التمكين ، ولا- يبلغ الالغاء ، ومثلوا له بمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه مع كونه مكلفاً بالإجابة ، وممكناً من الامتثال لا يجيبه إلّا أن يستعمل معه نوعاً من التأدب فالتأدب المذكور يقرب المكلف إلى الامتثال ويبعده عن المخالفة ، فإذا كان للداعى غرض صحيح فى دعوته ، يجب عليه التأدب المذكور تحصيلاً لغرضه ، وإلّا نقض غرضه الصحيح وهو قبيح عن الحكيم.

ومن المعلوم ان الإنسان بالنسبة إلى سلوك طريق السعادة والاجتناب عن طريق الضلالة ، ليس كالمدعو الذى ذكر فى المثال متمكناً عن الإجابة والامتثال ، فإن الإنسان لا يعلم بجميع ما يصلح له وما يضره إلّا بالبعث وإرسال الرسل ، فجعل البعث وإرسال الرسل لطفاً بالمعنى المذكور فى الكلام ، تنازل عن درجه الحاجه إلى البعث بلا وجه ، إذ حاجه الإنسان إليها أشد وأزيد من ذلك.

وعليه فلا مورد لتعبير المصنف حيث قال فى بيان الحاجه إلى البعث :

«ولأجل هذا يعسر على الإنسان المتمدن المثقف ، فضلا عن الوحشى الجاهل ، أن يصل بنفسه إلى جميع طرق الخير والصلاح ، الخ» فإنه مع عدم العلم بالطريق لا يتمكن من الوصول ، لا أنه يتمكن ولكن يعسر عليه فلا تغفل.

الثالث : فى وجوب اللطف ولزومه ، وهو كبرى القياس ، ولا يخفى عليك أن الأدله الداله على وجوبه متعدده.

منها : ما أشار إليه فى المتن من برهان الخلف ، فإن اللطف مقتضى كونه تعالى كمالا مطلقا ، فإذا كان المحل قابلا ومستعدا لذلك الفيض ، كما هو المفروض ، فإنه تعالى لا بد أن يفيض لطفه ، إذ لا بخل فى ساحه رحمته ، ولا نقص فى وجوده وكرمه ، ولا مصلحه فى منعه ، وإلا لزم الخلف فى كونه كمالا مطلقا ، أو عدم حاجه الإنسان إلى البعثه وكلاهما ممنوعان.

وبعباره اخرى : إن حاجه الإنسان إلى البعثه كما عرفت ، أشد من الحاجه إلى كل شىء آخر ، كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتغيير الأخمص من القدمين ، وغير ذلك ، فإن الإنسان بدون البعثه لا يتمكن من السلوك نحو الكمال اللائق به ، والنيل إلى السعاده فى الدارين.

فحيث نقول كما قال الشيخ أبو على بن سينا : فلا يجوز أن يكون العناية الاولى وعلمه تعالى بنظام الخير ، تقتضى تلك المنافع ، ولا- تقتضى هذه التى هى اسها ، مع أنه لا- مانع من وجود الأنبياء والرسل ، لتعليم الناس ما يصلحهم وما يضرهم ولتركيبتهم وسوقهم نحو سعادتهم فى الدنيا والآخرة ، بل مقتضى كماله وعلمه وقابليه المحل وعدم وجود المانع ، هو الاقتضاء المذكور والافاضه ، وإلما لزم الخلف فى كونه عالما بنظام الخير وكمالا- مطلقا ، هذا مضافا إلى لزوم تكليف الناس بما لا يطيقون ، من السلوك نحو السعاده والكمال فى الدارين ، من دون ايجاد شرطه ، وإلى نقض الغرض من خلقه الإنسان للاستكمال والنيل إلى السعاده ، مع عدم اعداد مقدماته ، ومن المعلوم أنهما لا يصدران عن الكمال

المطلق ، وإلّا لزم الخلف فى كونه كامالا مطلقا.

ومنها : ما استدل به فى علم الكلام من نقض الغرض وتحصيله. قال المحقق الطوسى - قدس سره - : «واللطف واجب لتحصيل الغرض به». قال العلامة الحلى - قدس سره - فى شرحه : «والدليل على وجوبه أنه يحصل غرض المكلف ، فيكون واجبا ، وإلّا لزم نقض الغرض. بيان الملازمه : أن المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلّا باللطف ، فلو كلفه من دونه ، كان ناقضا لغرضه ، كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم أنه لا- يجيبه إلّا إذا فعل معه نوعا من التأدب ، فإذا لم يفعل الداعى ذلك النوع من التأدب ، كان ناقضا لغرضه ، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض» (١).

قال المحقق اللاهيجى فى تقريره : «إن ترك اللطف نقض للغرض ، ونقض الغرض قبيح ، فترك اللطف قبيح» (٢) وهو تعالى لا يفعل القبيح. ثم لا يخفى عليك أن مبنى الدليل المذكور هو الحسن والقبح العقليين ، كما أن مبنى الدليل الذى ذكره المصنف هو برهان الخلف.

ومنها : ما استدل به المحقق اللاهيجى - قدس سره - من وجوب الأصلح فيما إذا لم يكن منافيا لمصلحه كل النظام ، لأن علمه تعالى يقتضى وقوع النظام على أتم وجوهه ، لأنه مبدأ كل خير ولا مانع منه (٣).

وتقريب ذلك الدليل بأن يقال : إن اللطف على الأقل أصلح ، فيما إذا لم يكن منافيا لمصلحه كل النظام ، كما هو المفروض فى البعثه وارسال الرسل ، والأصلح مما يقتضيه علمه تعالى ؛ لأنه مبدأ كل خير ، ولا مانع منه ، فاللطف مما يقتضيه ، ولا بد من وقوعه ، وإلّا لزم الخلف فى كون علمه تعالى يقتضى وقوع النظام على أتم وجوهه ، وهذا التقريب يقرب من التقريب الأول الذى أشار

ص : ٢٣٢

١- شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣٢٤ - ٣٢٥ الطبعة الحديثه.

٢- سرمايه ايمان : ص ٧٩ الطبعة الحديثه.

٣- گوهر مراد : ص ٢٥٠.

إليه المصنف كما لا يخفى.

وهنا تقرب آخر عن المحقق اللاهيجي أيضا وهو : أنه إذا لم يكن للأصلح مانع مع وجود داعيه ، لكان الإمساك عن الأصلح وإفاضه غير الأصلح قبيحا ؛ لأن ترك الأصلح وأخذ غير الأصلح مذموم عقلا ، فنقول بطريق القياس الاستثنائي : إذا كان ترك الأصلح قبيحا ، كان وجود الأصلح واجبا ، ولكن ترك الأصلح قبيح فيكون وجود الأصلح واجبا (١).

بل هنا تقرب خامس وهو : أنه إذا لم يكن للأصلح مانع مع وجود داعيه ، لكان الإمساك عن الأصلح وإفاضه غير الأصلح ممتنعا ؛ لأنه ترجيح للمرجوح ، وهو ممتنع ؛ لأنه يرجع إلى ترجح من غير مرجح ، وإليه أشار المحقق اللاهيجي في ضمن التقرب السابق فراجع (٢).

ولا يخفى أن الصغرى ليس كل أصلح ولو كان مقرونا بالمانع ، بل الأصلح الخاص ، وهو الذي لا يكون مقرونا بالمانع مع وجود داعيه ، وبهذا التقييد المذكور لا يرد عليه شيء من الإيرادات ، وبقيه الكلام في محله (٣).

وإرسال الرسل سواء كان ممكنا كما قلنا أو مقربا أو أصلح ، واجب بالتقريبات المذكوره فتدبر جيدا.

الرابع : في عموميه مقتضى البرهان ، إذ برهان اللطف سواء كان بمعناه الفلسفي أو الكلامي ، يقتضى لزوم اتمام الحجه على الناس وإرشادهم وتركيتهم في جميع الأدوار والأمكنه ، ولذا نعلم بأن ذلك لا يختص بمناطق الحجاز والشامات والعراق وإيران ونظائرها ، إذ التكليف أو الغرض ، وهو نبيل الإنسان إلى كماله اللائق به والسعاده في الدارين ، لا يختص بقوم دون قوم ، بل كل مكلفون ومنذرون ، كما نص عليه في قوله عزوجل : «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا

ص : ٢٣٣

١- سرمایه ایمان : ص ٨١

٢- سرمایه ایمان : ص ٨١

٣- سرمایه ایمان : ص ٨١

وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّهِ إِلَّا خَلَا- فِيهَا نَذِيرٌ» (١). حيث أفادت الآية الكريمة أن لكل جامعه من الجوامع البشرية نذيرا. نعم ، القدر المتيقن منها ، هي الجامعه التي لا- يمكن لهم الارتباط بالجامعه الاخرى ، بحيث لو اكتفى بارسال الرسول في غيرها لا يبلغهم دعوه النبي المرسل ، ولا يمكنهم الاطلاع من دعوته.

وعليه فنعلم بشمول دعوه الرسل لجميع أقطار الأرض وأدوار التاريخ ، وإن لم نعلم تفصيل ذلك فانقدح مما ذكر أن دعوى عدم شمولها لبعض القارات كقاره أمريكا مجازفه.

ولقد أفاد وأجاد الإمام البلاغى - قدس سره - فى الجواب عن أنكر شمول دعوه الأنبياء لبعض القارات بقوله :

«ما كنت أظن أحدا يقدم على هذه الدعوى النافيه بالكليه إلا أن يستند فيها إلى إخبار نبوى ، أو يدعى النبوه ، أو أنه إله متجسد ، فإن دعوى العلم بمثل هذا النفى ، لا يكفى فيها الجهل ، فما هى الحجج القاطعه على هذه الدعوى الكبيره؟ ولا يحسن التشبث لها بخلو التوراه الرائجه من ذكر أمريكا ونبواتها ، وذلك لجواز أن لا تكون أمريكا مسكونه فى زمان موسى ، بل اتفق العبور إليها من جزائر اليابان أو من بوغاز بيرين أو غير ذلك ، كما ذكر عبور جماعه من «ايسلاند» إلى «كرينلاند» من أمريكا فى القرن الثامن أو التاسع للمسيح ، أو لأن ذكر أمريكا ونبواتها لم يدخل فى حكمه التوراه الأصلية - إلى أن قال - : ولا يمكن التشبث بخلو القرآن الكريم من ذلك ، فإن التصريح بذكر أمريكا ونبواتها مما ينافى حكمه القرآن الكريم ومداراته لجهل الناس ، ولكنه بعد أن ذكر الرسل قال فى سوره النساء المدنيه الآيه ١٦٢ : (وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَا نَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ) كما قال فى سوره المؤمن المكيه الآيه ٧٨ : (وَلَقَدْ

ص: ٢٣٤

١- فاطر : ٢٤.

أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ» فالقرآن صريح بأنه لم يستوعب ذكر الرسل.

ألا وأن المؤمن الذى يعترف لله بعموم الرحمة وقيام الحجة ، لا بد له من أن يذعن اجمالاً بعموم الرحمة وقيام الحجة على أهل أمريكا وإن لم يعرف وجه ذلك تفصيلاً ، وأن التاريخ يذكر عن قاره أمريكا بنوعها وأقطارها قبل انكشافها شيئاً من التدوين بالإلهية والعبادة والصلاة والصوم والمعمودية ، والاعتماد على المخلص والتخليص من الجحيم ، واغواء الشيطان وبقاء النفس بعد الموت ، وغير ذلك من التقاليد كما فى المكسيك والبيرو والبرازيل وكندا ومايانوا كاتلن والايرو وكويسين وأديسوا والاحبوايو ونوع أمريكا ، وهذا يقوى الظن بأن مادة هذه التعاليم والديانات إنما هى من دعوته نبويه رسوليته نشأت فى قارتهم أو بلغتهم من قاره اخرى ، ولكن الاهواء شوته صورتها بتلوين التوحيد بالتثليث والعبادة الأصناميه ، وتأليه البشر ، ويلزم من هذه الأهواء تبديل الشريعة كما هى العاده الأهوائيه ، وابتلاء الأديان بعواصفها الوبيئه - إلى أن قال - : ثم إن كان نظر الكلام إلى بلوغ دعوته الإسلام إلى أمريكا ، فلا يعلم تأخره إلى حين اكتشافها ، ومن الممكن بلوغ الدعوه حينما ارتبطت « كرينلاندا » بحمايه تزوج وكثره تردد أهل الشمال إليهما كما يقال ، ولا يلزم فى بلوغ الدعوه وصول مبشريها ، بل يكفى فى بلوغها وقيام الحجة فى لزوم النظر فى أمرها مجرد وصول خبرها ، وإن كان من جاحديها ، ولو قلنا بتأخر بلوغها إلى أمريكا إلى حين اكتشافها ، لم يلزم من ذلك إلما كون الفتره عندهم ، أكثر من الفتره فى أقطار القارات الاخر حسبما اقتضته حكمه الله فى الإرسال ، وسير الدعوه بالمسرى الطبيعى العادى فى الأقطار» (1) وهو حسن ، ولكن كلامه الأخير لا يخلو عن

ص: ٢٣٥

١- انوار الهدى : ص ١٢٤.

التأمل والاشكال ، فإن الفتره بدون حجه الله ممنوعه.

نعم هنا احتمالات اخر : أحدها : أن يكون من سكن فيها من نسل من خرج عن دار الإيمان إلى دار الكفر ، ثم اتفق عبوره إليها وسكن فيها بالاختيار أو الاضطرار ، فإنه عصى بخروجه عن دار الإسلام التي يمكن إقامة شعائر الايمان فيها ، ومن خرج عمدا عنها إلى دار الكفر التي لا يمكن له إقامة شعائر الايمان فيها ، لا يستحق بعصيانه أن يأتيه دعوه الأنبياء ، وهذا الحرمان أمر يتحقق من نفسه في حق نفسه وفي حق نسله ، فهو ظالم لنفسه ولنسله في هذا الحرمان.

وثانيها : أنه كانت هذه القاره متصله بقاره اخرى التي جاءتهم دعوه النبي ، ثم انفصلت عنها ، كما احتمل ذلك في علم الجغرافيه على المحكى ، فتأمل.

وثالثها : أنه جاءهم الأنبياء والحجج ، ولكن قتلوهم ولم يقبلوهم ، وكيف ما كان ، فلا مجال لدعوى نقض البرهان بمثل هذا ، فإن غايته أنه مجمل ولا يرفع اليد عن المعلوم بالمجمل ، بل يحمل المجمل على المبين.

ص: ٢٣٦

[متن عقائد الإماميه:]

نعتقد أنه تعالى إذ ينصب لخلقه هاديا ورسولا ، لا بد أن يعرفهم بشخصه ويرشدهم إليه بالخصوص على وجه التعيين ، وذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلا وحجه يقيهما لهم ، إتماما للطف واستكمالاً للرحمه.

وذلك الدليل لا بد أن يكون من نوع لا يصدر إلّا من خالق الكائنات ومدبر الموجودات (أى فوق مستوى مقدور البشر) فيجريه على يدى ذلك الرسول الهادى ، ليكون معرفا به ومرشدا إليه.

وذلك الدليل هو المسمى ب «المعجز أو المعجزه» لأنه يكون على وجه يعجز البشر عن مجاراته والإتيان بمثله.

وكما أنه لا بد للنبي من معجزه يظهر بها للناس لإقامه الحجه عليهم ، فلا بد أن تكون تلك المعجزه ظاهره الإعجاز بين الناس ، على وجه يعجز عنها العلماء وأهل الفن فى وقته ، فضلا عن غيرهم من سائر الناس ، مع اقتران تلك المعجزه بدعوى النبوه منه ، لتكون دليلا على مدعاه وحجه بين يديه ، فإذا عجز عنها أمثال اولئك علم أنها فوق مقدور البشر وخارقه

للعادة ، فيعلم أن صاحبها فوق مستوى البشر بما له من ذلك الاتصال الروحي بمدبر الكائنات.

وإذا تم ذلك لشخص من ظهور المعجز الخارق للعادة ، وادعى مع ذلك النبوه والرساله ، يكون حينئذ موضعاً لتصديق الناس بدعواه ، والايمان برسالته ، والخضوع لقوله وأمره ، فيؤمن به من يؤمن ويكفر به من يكفر.

ولأجل هذا وجدنا أن معجزه كل نبي تناسب ما يشتهر في عصره من العلوم والفنون ، فكانت معجزه موسى - عليه السلام - هي العصا التي تلقف السحر وما يافكون ، إذ كان السحر في عصره فنا شائعاً ، فلما جاءت العصا بطل ما كانوا يعملون ، وعلموا أنها فوق مقدورهم ، وأعلى من فئهم ، وأنها مما يعجز عن مثله البشر ويتضاءل عندها الفن والعلم ، وكذلك كانت معجزه عيسى - عليه السلام - وهي ابراء الأكمه والأبرص ، وإحياء الموتى ، إذ جاءت في وقت كان فن الطب هو السائد بين الناس ، وفيه علماء وأطباء لهم المكانه العليا فعجز علمهم عن مجاراه ما جاء به عيسى عليه السلام.

ومعجزه نبينا الخالده هي القرآن الكريم ، المعجز ببلاغته وفصاحته في وقت كان فن البلاغه معروفاً ، وكان البلغاء هم المقدمون عند الناس ، بحسن بيانهم وسمو فصاحتهم فجاء القرآن كالصاعقه ، أذلهم وأدهشهم وأفحمهم ، إنهم لا قبل لهم به فخنعوا له مهطعين عند ما عجزوا عن مجاراته وقصروا عن اللحاق بغباره ويدل على عجزهم أنه تحداهم باتيان عشر سور مثله ، فلم يقدرُوا ، ثم تحداهم أن يأتوا بسوره من مثله

فنكصوا ، ولما علمنا عجزهم عن مجاراته مع تحديه لهم ، وعلمنا لجوءهم إلى المقاومه بالسنان دون اللسان علمنا أن القرآن من نوع المعجز ، وقد جاء به محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وآله - مقرونا بدعوى الرساله فعلمنا أنه رسول الله جاء بالحق وصدق به صلى الله عليه وآله (١).

[شرح:]

(١) ينبغى هنا ذكر امور :

أحدها : أن الإعجاز فى اللغه بمعنى فعل أمر يعجز الناس عن الإتيان بمثله ، وفى الاصطلاح كما هو فى تجريد الاعتقاد : ثبوت ما ليس بمعتاد ، أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده ومطابقه الدعوى (١).

قال الفاضل الشعرانى فى شرح العبارة : «أن المراد من ذكر خرق العاده هو اخراج نواذر الطبيعه كالطفل الذى له ثلاثه أرجل ، فإن النواذر وإن كانت خلاف المعتاد ولكنها موافقه للعاده فى الجملة ، إذ قد يتفق وقوعها ، هذا بخلاف المعجزات ، فإنها مما لم يتفق وقوعها فى الطبيعه ، وإنما أوجدها الله تعالى تصديقا للنبي ، فالمعجزه ثبوت ما ليس بمعتاد مع خرق العاده كصيروره عصا موسى ثعبانا ، أو نفى ما هو معتاد مع خرق العاده كعجز شجاع فى حال شجاعته وسلامته عن رفع سيف مثلا ، فإنهما مما لا يتفق عاده كما لا يخفى» (٢).

ثم إن المراد من مطابقه الدعوى ، هو أن اطلاق الاعجاز بحسب الاصطلاح فيما إذا وقع خارق العاده عقيب دعوى النبى بعنوان شاهد صدق لدعواه ، وإلّا فإن لم يكن له دعوى أصلا فلا اعجاز ، نحو ما يظهر من الأولياء من دون دعوى للنبيه أو الإمامه ، فإنه كرامه أو ارهاص ولذا اشترطوا فى اطلاق الاعجاز

ص : ٢٣٩

١- راجع تجريد الاعتقاد : ص ٣٥٠ الطبعه الحديثه.

٢- ترجمه وشرح تجريد الاعتقاد : ص ٤٤٨.

التحدى ، كما انه إن كانت الدعوى متحققه ، ولكن خارق العاده لا يكون مطابقا لما ادعاه ، فلا اعجاز ، لأنه حينئذ يكون شاهد كذب المدعى ، كما حكى فى المسيلمه الكذاب ، حيث إنه أراد ازدياد ماء البئر ليكون معجزا على دعواه ، فتفل فيه فصار ماؤه غائرا.

ثم إن المراد من اشتراط التحدى ، هو أن يكون المعجز عقيب دعوى النبى ومطالبته للمقابله ، أو الجارى مجرى ذلك ، ونعنى بالجارى مجرى ذلك هو أن يظهر دعوه النبى بحيث لا يحتاج إلى اعادتها ، بل يكتفى فيه بقرائن الأحوال كما صرح به العلامه المجلسى - رحمه الله - حيث قال : «ومن جمله الشرائط هو أن يكون مقرونا بالتحدى ولا يشترط التصريح ، بل يكتفى قرائن الاحوال».

ثم علم مما ذكر ، خروج ما يظهر من السحره ، من حقيقه الاعجاز ، فإن تلك الامور ليست بخارقه للعادات ، فإن لها أسبابا خاصه خفيه يمكن تعلمها وسلوكها بحسب العاده ، كما يشهد له وجود السحره وأهل الشعبه فى كل عصر وزمان كما لا يخفى.

وهكذا خرج عن التعريف ما قد يرى من الكهنه أو المرتاضين فإن تحصيل ذلك بالرياضه ونحوها ممكن عاده ، ولذا يكون معارضتهم فى كل عصر وزمان ممكنه.

فهذه الامور خارجه بنفسها عن التعريف ، فلا- حاجه إلى اضافه قيد آخر للاحتراز عنها كما زعمه بعض المحققين ، وزاد فى التعريف قيودا اخرى لا- يحتاج إليها ، حيث قال : «إن المعجزه هو فعل على خلاف مجارى العاده والطبيعه ، متكنا على قدرته تعالى ، وطريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادرا من جهه التعلم والتعليم ، ولا يصير مغلوبا عن ناحيه اخرى» فإنه بعد تحقق العلم بكون ما يظهر منه خارقا للعادة ، لا حاجه إلى القيد الأخير فى كلامه «وطريق معرفتها هو العلم بأنه لا يكون صادرا من جهه التعلم ، الخ» إذ هو بالعلم بكونه خارق

العاده حاصل. وأما قيد الاتكاء على قدرته تعالى ، فهو أيضا حاصل بقاعده اللطف ، بعد ظهور ما يعجز عنه الناس بيد مدعى النبوه إذ لو كان كاذبا وجب عليه تعالى تكذيبه ، وإلا لزم الاغراء إلى الضلاله ، وهو قبيح عنه تعالى ، بل محال ، فمجرد إظهار المعجزه فى يد مدعى النبوه مع التحدى ، يكفى لحصول العلم بأنه من ناحيه الله تعالى فلا تغفل.

وأما عدم المغلوبيه فهو لازم كون ما صدر عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - خارق العاده فلا حاجه إلى أخذه فى التعريف أيضا.

ثم لا يخفى عليك أن العلامه الحلى - قدس سره - زاد شروطا اخر لتمايمه الاعجاز وقال : لا بد فى المعجز من شروط (١).

الأول : أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الامه المبعوث إليها ، ولكن أورد عليه الفاضل الشعرانى بأن فعل ما يقاربه إن كان معتادا ، فلا يكون خرقا للعاده ، فالقدره عليه لا تكون دليلا على القدره على المعجز ، فلا يكون العجز عن فعل المقارب شرطا.

الثانى : أن يكون المعجز من قبل الله تعالى أو بأمره ، ولكن أورد عليه الفاضل الشعرانى - قدس سره - بقوله : «إني لم أعلم المقصود من هذا الشرط ؛ لأن كل شىء بإذنه وأمره ، فإن أراد منه أن المعجز هو الذى ليس له سبب ظاهر ، ففيه منع الاشتراط ، لجواز أن يكون المعجز مما له سبب ظاهر ، كدعاء النبى على معاند فسلط الله عليه أسدا أكله» انتهى. وإن أراد منه أن اللازم فى صدق الاعجاز هو العلم بكونه من ناحيته تعالى فهو أمر تدل عليه قاعده اللطف كما مر ، ولا دخل له فى صدق الاعجاز وخارق العاده.

الثالث : أن يكون صدور المعجز فى زمان التكليف ؛ لأن العاده تخرق عند

ص : ٢٤١

١- كشف المراد : ص ٣٥٠ الطبع الجديد.

أشراط الساعه ، ويمكن أن يقال : إن العاده وإن انتقضت عند أشراط الساعه ، ولكن المعجز لا يصير عاديا للإنسان في ذلك الحين كما لا يخفى ، نعم لو افاد ذلك وعلة بأن صدور المعجز في ذلك الحين بعد رفع التكليف لا فائده فيه ؛ لانقضاء وقت الايمان كان صحيحا.

الرابع : أن يحدث عقيب دعوى المدعى للنبوه أو جاريا مجرى ذلك ، ونعنى بالجارى مجرى ذلك أن يظهر دعوى النبى فى زمانه ، وأنه لا مدعى للنبوه غيره ، ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه ، فيكون ظهور الثانى كالمتعقب لدعواه ؛ لأنه يعلم تعلقه بدعواه ، وأنه لأجله ظهر كالذى ظهر عقيب دعواه. وفيه أن ذلك يفهم من قول المصنف حيث قال : ومطابقه الدعوى ؛ لأنه يدل على أمرين : أحدهما : وجود الدعوى وثانيهما : مطابقه المعجز لدعواه بحيث يكون شاهد صدق له ، فلا حاجه إلى اشتراطه.

الخامس : أن يكون المعجز خارقا للعاده ، وفيه أن الشرط الخامس من مقومات المشروط ، إذ المعجز لا يتحقق بدون خرق العاده ، فكيف يمكن أن يجعل من شرائطه ، مع أن صريح كلامه - قدس سره - هكذا «ولا بد فى المعجزه من شروط أحدها - إلى أن قال - : الخامس : أن يكون خارقا للعاده».

ثانيها : أن الفرق بين المعجزه وبين السحر والشعبذه ونحوها واضح ، بعد ما عرفت أن لتلك الامور أسبابا خاصه عاديه ، ولو كانت خفيه ، حيث يمكن تعلمها وتعليمها ، بخلاف المعجزه ، فإنها ليست إلّا من ناحيته تعالى ، ولذلك أتى النبى بالمعجز ، فيما إذا كانت الحاجه إلى إقامته بما يريد به الناس ، بخلاف السحره ونحوهم ، فإنهم لا يتمكنون من إقامه ما يريد به الناس ، بل أتوا بما تعلموه وهو محصور فى امور خاصه يمكن تعلمها (1) ، ولإمكان تعلم السحر أمكنت المعارضه

ص: ٢٤٢

١- راجع انيس الموحدين : ص ١٨٤ الطبعه الحديثه.

مع السحره بخلاف الاعجاز فإنه لا يمكن فيه المعارضه.

لا- يقال : إن مثل الارتباط مع الأ-جّه ربما يتفق لبعض النفوس من دون سلوك طريق أو رياضه فليس له أسباب عاديه حتى يمكن سلوكها أو معارضتها ؛ لأننا نقول : إن أمثال ما ذكر لا- يكون خرقا للعادة ، بل من نواذر الامور وهى ليست من خارق العادات فاتفق ذلك الأمر لبعض النفوس فى بعض الأحيان شاهد كونه من النواذر مع أن الذى يكون خرق العاده هو الذى لا يقع عاده ولا نادرا.

ثالثها : أن الإعجاز لا يكون خارجا عن أصل العليه ، فإن العلل المعنويه أيضا من العلل ، ومشموله لتلك القاعده ، كما أن العلل الطبيعيه لا- تنحصر فى العلل الموجوده المكشوفه ، لامكان اكتشاف علل طبيعيه اخرى فى الآ-تى ، وعليه فالاعجاز معلول من المعاليل ، وله عله معنويه ، وهذه العله المعنويه قد تستخدم فى الاعجاز الاسباب الطبيعيه ، كما دعا النبى - صلى الله عليه وآله - فى حق معاند فسلط الله عليه سبعا فأكله ، وقد يكتفى بالعلل المعنويه كإحياء الموتى أو انبات شجر مثمر فى دقائق قليله ، وكيف كان ، فالنظام الاعجازى يقدم على النظام الجارى بإرادته تعالى ، ومشيته ، فليس المعجزه بلا سبب وعله ، حتى يقال : بأنه نقض لأصل العليه ومما ذكر يظهر ما فى مزعمه الماديين حول الاعجاز حيث تخيلوا أنه ينافى أصل العليه.

رابعها : أنه لا يلزم تكرار المعجزه للتصديق بالنبى ؛ لأن اللازم هو حصول العلم بصدق النبى وهو يحصل بمعجزه واحده ، بل لا يلزم رؤيه المعجزه ؛ لأن نقلها متواترا يوجب العلم بوقوع المعجزه ، وكونها شاهده لصدق النبى ، وأما وقوع المعجزات المتكرره عن بعض الأنبياء ، فلعله لبقاء الحاجه إليها لصيروره نقلها متواترا للغائبين وغير الموجودين ، حتى يحصل لهم العلم بوقوعها كالشاهدين ، ومن ذلك ينقدح أن المعجزات المتكرره لا تخرج عن عنوان المعجزه لو وقعت بعد

العلم بنبوه النبي ، بدعوى أنها مجرد كرامه وليست واقعه لحصول العلم بالنبوه بعد دعوه النبوه والتحدى ؛ لأن هذه المعجزات المتكرره موجب له حصول العلم للغائبين وغير الموجودين من النسل الآتي ، فليست مجرد كرامه. وكيف كان فقد أفاد وأجاد الامام البلاغي - قدس سره - حيث قال : «إن الذي يحتاج إليه في تصديق رسالته ومنقولها هو العلم بالمعجز لا خصوص مشاهدته ولا تكراره» (١).

ومما ذكر يظهر أيضا وجه عدم اجابه الأنبياء لبعض الاقتراحات الواردة من المنكرين لخروجها عن كونها إتماما للحجه ، هذا مع ما في طلبهم من المحالات كمجىء الله سبحانه وتعالى ، مع أنه محيط على كل شيء (وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ ... تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ ... قِيَالًا) (٢).

خامسها : أن المعجزه ليست طريقه منحصره لتعريف النبي أو الإمام ، لإمكان تعريفه بسبب تعريف نبي آخر بالبشاره عليه إن لم يكن موجودا حال التعريف ، كما وردت بشارات متعدده عن الأنبياء السالفه في حق نبينا محمد - صلى الله عليه وآله - كما قال تعالى : (وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ) (٣).

أو بالنص عليه إن كان موجودا حاله ، كتخصيص بعض الأنبياء على بعض آخر ، فلا- وجه لحصر تعريف النبي أو الإمام في المعجزه ، كما يظهر من عباره المصنف ، حيث قال : «نعتقد أنه تعالى إذ ينصب لخلقه هاديا ورسولا ، لا بد أن يعرفهم بشخصه ويرشدهم إليه بالخصوص على وجه التعيين ، وذلك منحصر بأن ينصب على رسالته دليلا- وحجه يقيمها لهم اتماما للطف واستكمالاً للرحمه - إلى أن قال - : وذلك الدليل هو المسمى بالمعجز أو المعجزه» ، انتهى.

ص: ٢٤٤

١- انوار الهدى : ص ١١٦.

٢- الاسراء : ٩٠ - ٩٢.

٣- الصف : ٦.

ثم إن لزوم التعريف بالمعجزه أو البشاره أو التنصيص فيما إذا لم يكن حال النبي وصدقته وأمانته موجبا للعلم بنبوته ، وإلا فهو فضل فى حق من عرف ، ولكن حيث لم يعرف أكثر الناس بهم إلا بالتعريف ، فاللازم هو التعريف بأحد الوجوه المذكوره حتى يتم الحججه على كل أحد ، ولا يبقى عذر لأحد من الناس.

سادسها : أن المعجزه لزم أن تكون ظاهره الاعجاز بين الناس ، على وجه يعجز عنها جميع الناس مع اقتران المعجزه بدعوى النبوه والتحدى ، لتكون دليلا على مدعاه ، وهذا ظاهر لا كلام فيه ، ولكن الكلام فى دعوى المصنف حيث قال : «ولاجل هذا وجدنا أن معجزه كل نبي تناسب ما يشتهر فى عصره من العلوم والفنون ، الخ».

فإن فيه أولا- : إنا لا- نعلم بوجود المعجزه لكل نبي ، لاحتمال أن يكون التعريف فى بعض الأنبياء بالبشاره أو التنصيص كما عرفت جواز الاكتفاء بهما.

لا- يقال : إن مقتضى قوله تعالى : (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ) (١) إن لكل رسول معجزه ، لأننا نقول : إن البيئات أعم من المعجزه.

وثانيا : إنه لو سلمنا وجود المعجزه لكل نبي فالمناسبه لما يشتهر فى عصره غير معلومه ، وإنما اللازم هو كون المعجزه ظاهره الاعجاز.

سابعها : أن معجزه القرآن ليست منحصره فى بلاغته وفصاحته كما سيأتى التصريح بذلك عن المصنف أيضا حيث قال : « ٩ - عقيدتنا فى القرآن الكريم.

نعتقد أن القرآن هو الوحي الإلهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الأكرم ، فيه تبيان كل شىء ، وهو معجزته الخالده التى أعجزت البشر عن مجاراتها فى

ص : ٢٤٥

١- الحديد : ٢٥.

البلاغه والفصاحه ، وفيما احتوى من حقائق ومعارف عاليه لا يعتريه التبديل والتغيير والتحريف ، الخ» فلعل الاكتفاء بهما في المقام ؛ لكونه في مقام بيان المعجزه المناسبه لما اشتهر في عصره من العلوم والفنون فلا تغفل.

ثامنها : أن الدليل على لزوم إقامه المعجز وتعريف النبي والرسول ، هو الدليل على لزوم إرسال الرسل ، إذ لو لم يتم المعجز لا يتم الحججه ، ولما تمكن الناس من معرفه ما يحتاجون إليه من المصالح والمفاسد ، مع أنه لازم أو واجب في عنايته الاولى وحكمته الكبرى.

ولعل إليه اشار المصنف لقوله اتماما للطف واستكمالاً للرحمه.

تاسعها : أن طريق الاستدلال بالمعجز هو أن يقال : إن ظهور المعجز على يد النبي أو الإمام شاهد صدقه إذ لو كان كاذبا وجب على الحكيم المتعالى تكذيبه وإلا لزم الاغراء الى الضلاله وهو لا يصدر منه تعالى.

عاشرها : أن الوظيفه في الموارد التي شك في اعجازيتها هو التفحص عن حالها والرجوع إلى القرائن والشواهد دفعا للضرر. ربما يقال في مثل هذه الموارد :

ينظر إلى مدعى المعجزه هل يدعو إلى الحق أو الباطل أو إن كلماته تخالف مسلمات الأديان أو واضحات العقول أم لا ولكنه لا يخلو عن النظر إذ من الممكن أن يدعو إلى الحق ولا يخالف قوله مع مسلمات الأديان وواضحات العقول ، ومع ذلك لا يكون في دعواه صادقا.

نعم لو كان قوله مخالفا لواضحات العقول ومسلمات الأديان كان ذلك من أوضح الشواهد على كذبه ثم بناء على لزوم الرجوع إلى القرائن والشواهد فإن ظهر الصدق فهو وإلا فلا تكليف ؛ لعدم قيام الحججه عليه.

[متن عقائد الإمامية:]

ونعتقد أن الأنبياء معصومون قاطبه ، وكذلك الأئمة - عليهم جميعا التحيات الزاكيات - وخالفنا في ذلك بعض المسلمين فلم يوجبوا العصمة في الأنبياء فضلا عن الأئمة.

والعصمة هي التنزه عن الذنوب والمعاصي صغائرها وكبائرها وعن الخطأ والنسيان وإن لم يمتنع عقلا على النبي أن يصدر منه ذلك ، بل يجب أن يكون منزها حتى عما ينافي المروه كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق أو ضحك عال وكل عمل يستهجن فعله عند العرف العام.

والدليل على وجوب العصمة أنه لو جاز أن يفعل النبي المعصية أو يخطأ وينسى وصدور منه شيء من هذا القبيل ، فإما أن يجب اتباعه في فعله الصادر منه عصيانا أو خطأ أو لا- يجب ، فإن وجب اتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصه من الله تعالى ، بل أوجبنا ذلك وهذا باطل بضروره الدين والعقل ، وإن لم يجب اتباعه فذلك ينافي النبوه التي لا بد أن تقترن بوجوب الطاعة أبدا.

على أن كل شيء يقع منه من فعل أو قول فنحن نحتمل فيه المعصية

أو الخطأ ، فلا يجب اتباعه في شىء من الأشياء ، فتذهب فائده البعثه ، بل يصيح النبي كسائر الناس ليس لكلامهم ولا لعملهم تلك القيمه العاليه التي يعتمد عليها دائما ، كما لا تبقى طاعه حتميه لأوامره ولا ثقته مطلقه بأقواله وأفعاله.

وهذا الدليل على العصمه يجرى عينا في الإمام ؛ لأن المفروض فيه أنه منصوب من الله تعالى لهدايه البشر خليفه للنبي على ما سيأتى في فصل الإمامه (١).

[شرح:]

(١) يقع الكلام فى مقامات :

الأول : فى حقيقه العصمه وهى لغه : المصونيه. قال فى المصباح المنير : «عصمه الله من المكروه يعصمه من باب ضرب : حفظه ووقاه ، واعتصمت بالله : امتنعت به ، والاسم العصمه» انتهى. وفى الاصطلاح : العصمه موهبه إلهيه يمتنع معها صدور الذنوب - مع القدره عليها - وظهور الخطأ والسهو والنسيان فى العقائد والأحكام والآراء وتلقى الوحي وتفسيره وإبلاغه وغير ذلك.

عرف المحقق اللاهيجى - قدس سره - العصمه بأنها غريزه يمتنع معها صدور داعيه الذنب وبسببه يمتنع صدور الذنب مع القدره عليه ثم الفرق بين العصمه والعداله ، أن العداله ملكه اكتسابيه يمنع عن صدور الذنب لا- من داعيه الذنب ، وكان منعها عن الذنب غالبا أيضا ، ولذا لا يمتنع صدور الذنب مع ملكه العداله ، ولكن مع العصمه يمتنع صدور داعيه الذنب فضلا عن نفسه مع القدره عليه ، إذ الامتناع بسبب عدم الداعى ، لا ينافى القدره ، كما أن وجود الصدور بسبب وجود الداعى لا ينافيها (١).

ص : ٢٤٨

١- سرمايه ايمان : ٩٠.

وفيه أن هذا التعريف أخص ، لاختصاصه بالعصمه عن الذنوب ، مع أن العصمه كما عرفت على أقسام وأنواع. ثم إن القدره على الخلاف صحيحه فى بعض أقسامها ، كالمعاصى والذنوب ، فإن هذه الموهبه لا تسلب عنهم الاختيار بالنسبه إليها ، وأما العصمه عن الخطأ والسهو والنسيان فى تلقى الوحي وإبلاغه ، والتفسير والتبيين وغيره ، فهى أمر لا يقع باختيارهم ، بل يقع بإذنه تعالى بدون وساطه اختيارهم ، فلا يعد من أفعالهم.

فالأولى فى التعريف أن يقال : إنها موهبه إلهيه يمتنع معها ظهور الخطأ والنسيان عنهم ، كما يمتنع صدور الذنوب والمعاصى ، أو اتخاذ العقائد الفاسده والآراء الباطله منهم مع قدرتهم عليهما.

وكيف كان ، فقد ظهر مما ذكرناه أن تعريف المصنف - قدس سره - بأن العصمه هى التنزه عن الذنوب والمعاصى صغائرها وكبائرها ، وعن الخطأ والنسيان ، وإن لم يمتنع عقلا على النبى أن يصدر منه ذلك ، من باب تعريفها باللازم والأثر.

ثم إن العصمه على ما عرفت اختياريه وغير اختياريه ، والأولى فضيله لهم ؛ لأنهم هم الذين يتركون داعيه الذنوب فضلا عن نفسها بالاختيار ، وكفى به فضلا ، والثانيه ليست بنفسها فضيله لعدم مدخليه اختيارهم فيها ، ولكن اختصاص هذه الموهبه بهم يكشف عن لياقتهم لا- يهاب هذا اللطف العظيم فى علم الله الحكيم وهى فضيله غايه الفضيله ؛ لأن لياقتهم حاصله بحسن انقيادهم فى علمه تعالى ومن المعلوم أن حسن الانقياد فعل اختيارى لهم ، فالعصمه فضيله اختياريه باعتبارها أو باعتبار مكشوفها من حسن الانقياد.

ثم إن ترك داعيه الذنوب فضلا عن نفسها بالاختيار ، إما ناش عن ايمانهم بالله واليوم الآخر وقوه ارادتهم مع علمهم بالحقائق وتأثير المعاصى فى الدنيا والآخره علما بينا لا ستره فيه ، أو جبهم بالله تعالى خالصا لا يخلطه شىء آخر.

الثانى : فى مختار الإماميه ، ولا يذهب عليك أن مذهبهم فى عصمه الأنبياء هو عدم جواز صدور الذنب منهم مطلقا ، سواء كان الذنب صغيره أو كبيره ، عمدا كان أو سهوا ، قبل البعثه كان أو بعدها ، كما أنه لا يجوز عندهم أن يصدر منهم الخطأ والنسيان فى تلقى الوحي وإبلاغه وفى تفسيره وتبينه ونحو ذلك (١).

قال العلامة - قدس سره - : «ذهبت الإماميه كافه إلى أن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر ، منزهون عن المعاصى ، قبل النبوه وبعدها ، على سبيل العمد والنسيان ، وعن كل رذيله ومنقصه ، وما يدل على الخسه والضعه ، وخالفت أهل السنه كافه فى ذلك وجوزوا عليهم المعاصى وبعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوه وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ، الخ» (٢).

الثالث : أن الدليل على العصمه لا يمكن أن يكون شرعيا محضا ؛ لأنه قبل إثبات العصمه لا يجدى الدليل الشرعى لاحتمال السهو والخطأ فى نفس الدليل القائم على العصمه ، ولا دافع لذلك الاحتمال ، إذ المفروض فى هذا الحال عدم ثبوت العصمه ، فاللازم هو أن يكون دليل العصمه دليلا عقليا محضا ، أو دليلا مركبا من الدليل العقلى الدال على عصمتهم فى مقام التبليغ ، ومن الدليل الشرعى الدال على عصمتهم فى سائر المقامات.

الرابع : فى ذكر الأدله الداله على العصمه ، وقد استدلوا بوجوه متعدده ، وهذه الوجوه مختلفه فى إفاده تمام المراد وعدمها. فاللازم أن ننظر فيها ، وإن كانت دلالة جمله منها على العصمه بلا كلام ، ولذا نشير هنا إلى عمده الوجوه.

منها : نقض الغرض ، وهو أن النبى لو لم يكن معصوما لزم نقض الغرض.

ص : ٢٥٠

١- راجع گوهر مراد : ص ٢٩٩ - ٣٠١ ، سرمايه ايمان : ص ٩١ وغير ذلك.

٢- دلائل الصدق : ج ١ ص ٣٦٨.

بيان ذلك : أن المقصود من إرسال الرسل وبعث الأنبياء كما عرفت ، هو إرشاد الناس نحو المصالح والمفاسد الواقعيه ، وإعداد مقدمات معها يمكن تربيتهم وتزكيتهم على ما هو الكمال اللائق بمقام الإنسانيه وسعاده الدارين ، وهو لا يحصل بدون العصمه ، إذ مع الخطأ والنسيان أو العصيان لا يقع الإرشاد إلى المصالح والمفاسد الواقعيه ، كما لا يمكن تربيته الناس وتزكيتهم على ما تقتضيه السعاده الواقعيه والكمال اللائق بهم. ومن المعلوم أن تصديق الخاطي والعاصي نقض للغرض من إرسال الرسل وهو خلاف الحكمة ، فلا يصدر منه تعالى.

وعليه فيكون رسله وأنبياءه معصومين عن الخطأ والنسيان والعصيان لئلا يلزم نقض الغرض.

وهذا دليل تام ، ولكنه أخص من المذهب المختار ؛ لأنه لا يشمل قبل البعثه ، فيحتاج في إفاده تمام المراد إلى ضميمه الأدله الاخرى ، كالأدله السمعيه الداله على أن النبوه شأن المخلصين من العباد ، والمصطفين من الأخيار ممن لا سلطه للشيطان عليهم بقوله تعالى : (وَإِذْ كُنَّا عِبَادًا لِّإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذُكِّرَى الدَّارِ وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ وَإِذْ كُنَّا نَسُوعِيْلَ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ) (١).

وهنا تقرب آخر يظهر من تجريد الاعتقاد وشرحه وهو كما فى الثانى «أن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصيه ، جوزوا فى أمرهم ونهيههم وأفعالهم التى أمرهم باتباعهم فيها ذلك ، وحينئذ لا ينقادون إلى امثال أوامرهم ، وذلك نقض للغرض من البعثه» انتهى.

وفيه أنه لا يفيد إلّا العصمه عن المعصيه ، وأما العصمه عن الخطأ والنسيان

ص: ٢٥١

١- ص: ٤٥.

فلا تعرض له ، هذا مضافا إلى إمكان التفكيك بأن يقال : إن الوثوق بالصدق في أوامرهم ونواهيهم يحصل بسبب قيام الدليل العقلى على عصمتهم فى تلك الأوامر والنواهي بعد قيام المعجزات والبيانات الداله على صدقهم فى دعوى النبوه فلا يجوزون الكذب فى أمرهم ونهيهم وأفعالهم التى أمرهم باتباعهم فيها ، وإن جوزوا الكذب والمعصيه على الأنبياء فى غير أمرهم ونهيهم وأفعالهم ، ولعل المقصود من قول المحقق الطوسى - قدس سره - : «ويجب فى النبى العصمه ، ليحصل الوثوق فيحصل الغرض» هو ما ذكره السيد المرتضى - قدس سره - كما سيأتى إن شاء الله ، فافهم.

ومنها : أصلحيه العصمه ، وبيان ذلك : أن العصمه بما لها من المعنى الاصطلاحى المختار عند الاماميه أحسن وأصلح وأرجح وأدخل فى تحقق الغرض ، وحيث لا مانع منها مع إمكانها ، يجب فى حكمته تعالى تحققها ، وإلا لقبح ؛ لأنه ترجيح المرجوح من دون وجود مانع عن الراجح أو استحيل تركها ؛ لأنه يرجع إلى ترجح المرجوح بدون وجود الداعى له كما لا يخفى.

قال المحقق اللاهيجى - قدس سره - : «لا شك فى أن العصمه بمعناها التى هى مذهب الإماميه ، أدخل فى اللطف ، وادعى فى اتباع الناس ، وعدم تنفرهم ، والمفروض أنها ممكنه ، ولا مانع منها ، فالحق مذهب الإماميه فى كلا المقامين ، أعنى وجوب العصمه فى تمام العمر ، وفى جميع الامور من الأفعال والآراء والأحكام والأقوال» (١).

لا يقال : إن ذلك فرع العلم بعدم وجود المانع ، وهو غير حاصل ؛ لأننا نقول : إن وجوه المفسده منحصره وليس شىء منها فى مراعاة العصمه ، فالعلم بعدم المانع حاصل ، ومعه فلا إشكال فى وجوب العصمه ؛ لأنها أصلح (٢).

ص: ٢٥٢

١- راجع گوهر مراد : ص ٣٠١.

٢- راجع سرمايه ايمان : ص ٨١.

ومنها : ما أشار إليه في أنيس الموحدين ونسبه إلى الحكماء ، وهو أنه من المعلوم أنه لا يصلح للنبوه إلّا من أطاع جميع قواه من الطبيعيه والحيوانيه والنفسانيه لعقله وانقادت له ، فمن يكون جميع قواه كذلك ، يستحيل صدور المعصيه منه ؛ لأن جميع المعاصي عند العقل قبيحه ، ومن صدر عنه معصيه غلب أحد قواه المذكوره كالغضب أو الشهوه على عقله ، ثم استحسنته وقال : إنه في كمال القوه والمثانه (١).

وفيه أنه أخص من المدعى ؛ لأنه لا يثبت إلّا العصمه عن الذنوب ، ولا تعرض له بالنسبه إلى العصمه عن الخطأ والنسيان فتدبر جيدا.

ومنها : ما يظهر من «تنزيه الأنبياء» وحاصله أن عصيان النبي سواء كان حال نبوته أو قبلها يوجب تنفر الناس عن قبول قوله واستماع وعظه ، فلا يسكن نفوس الناس إلى العاصي ومن يجوز صدور العصيان والقبايح عنه ، كسكون نفوسهم إلى من لم يصدر عنه عصيان ، ولا يجوز عليه صدوره ، مع أن اللطف واجب (٢) وإليه يشير ما حكى عن العلامة - قدس سره - في ضمن ما يلزم من إنكار العصمه «ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام ، فلا ينقادون إلى طاعته فتنتفى فائده البعته» (٣).

وفيه : أولا : إن هذا البرهان لا يثبت عصمه النبي عن المعصيه في الخلوات ولا عن السهو والنسيان والخطأ والاشتباه ، إذ الاول مستور ، اللهم إلّا أن يقال : آثار المعاصي في الخلوات تظهر في الجلوات ومعها يحصل التنفر العمومي والثاني لا يكون قبيحا عندهم ، ولا يوجب التنفر إلّا إذا صدر السهو والنسيان ونحوهما كثيرا ، بحيث يسلب الاعتماد عنهم ، فهذا الدليل وإن عم قبل النبوه

ص: ٢٥٣

١- انيس الموحدين : ص ٩٩ الطبعه الحديثه.

٢- تنزيه الأنبياء : ص ٥ - ٦.

٣- دلائل الصدق : ج ١ ص ٤٢٧.

لكنه أخص من المختار.

وثانياً : إن الغرض فى إرسال الرسل هو إرشاد الناس إلى ما يصلح للداعويه والزاجريه ، وهو يحصل بمجىء النبى الصادق ، فيما جاء به ، وإن كان عاصياً فى أعماله وأفعاله الشخصيه ؛ لأن المفروض هو العلم بنبوته وصدقه فى دعوى النبوه مع إظهار المعجزه ، فمع قيام المعجزه وثبوت عصمته فى تلقى الوحي وإبلاغه بالدليل العقلى تسكن النفوس إليهم ، كما تسكن النفوس نحو ما يرشد إليه الأطباء الحاذقون ، وإن كانوا مرتكبين للمعاصى والفجور ، ولا يقاس النبى بالوعاظ الغير العامل المرتكب للمعاصى ، لظهور الفرق بينهما ، وهو وجود الشاهد على صدقه فى الأنبياء دون الوعاظ والعلماء الغير العاملين ، فالدليل المذكور لا يثبت عصمتهم فى أفعالهم الشخصيه ، ولكن الانصاف أن الصلاحيه المذكوره ذات مراتب مختلفه ، والمرتبه العاليه منها التى يمكن معها سوق عموم الناس إلى الاطاعه والانقياد ، لا تحصل عاده بدون العصمه فى أفعالهم الشخصيه ، هذا مضافاً إلى أن الغرض من البعثه وإرسال الرسل لا ينحصر فى الإرشاد ، لما عرفت سابقاً من أن الغرض امور متعدده منها : التربيه والتزكيه ومن المعلوم أنها لا تحصل بدون كون الأنبياء والمرسلين اسوه فى الفضيله والطاعه كما لا يخفى.

فالأنبىاء معصومون ولو فى أفعالهم الشخصيه ، سواء كانت قبل البعثه أو بعدها ، وإلّا فلا يحصل مقتضى الانقياد العام ولا التربيه ولا التزكيه للعموم.

ومنها ما فى متن «تجريد الاعتقاد» من لزوم اجتماع الضدين لو لم يكن الأنبياء معصومين ، حيث قال : «ويجب فى النبى العصمه ... ولوجوب متابعتة وضدها».

قال الشارح العلامه - قدس سره - فى توضيحه : «إن النبى - صلى الله عليه وآله - يجب متابعتة ، فإذا فعل معصيه فإما أن يجب متابعتة أو لا والثانى باطل ، لانتفاء فائده البعثه ، والأول باطل ؛ لأن المعصيه لا يجوز فعلها. ثم قال : وأشار

بقوله : «ولو جوب متابعتة وضدها» إلى هذا الدليل ؛ لأنه بالنظر إلى كونه نبيا يجب متابعتة ، وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه» (١).

وفيه : أولا : أنه أخص مما ذهب إليه الإمامية ، لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال النبوه.

وثانيا : أن التضاد بين الأحكام على فرض صحته (٢) لا- يوجب استحاله الاجتماع ، إلّا إذا كان الموضوع واحدا ، وفي المقام ليس كذلك. فإن موضوع الحرمة هو فعل الذنوب والمعصية وموضوع الوجوب هو الإتيان عن النبي ، ومن المعلوم أنهما متعددان ومتغايران ، فيجوز اجتماعهما بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي ، كما قرر في محله. نعم يلزم من فعلية الحكمين التكليف بالمحال ، لعدم تمكن المكلف من امتثالهما ، فلو أبدال الدليل وقيل : يجب العصمة وإلّا لزم التكليف بالمحال لو بقى الحكمان على الفعلية لم كما لا يخفى.

ومنها ما في متن «تجريد الاعتقاد» أيضا من لزوم الإنكار على النبي لو لم يكن معصوما وهو حرام لحرمة ايذائه حيث قال : «ويجب في النبي العصمة ... ولو جوب الإنكار عليه» قال العلامة - قدس سره - في شرحه : «إنه إذا فعل معصية وجب الإنكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر ، وذلك يستلزم ايذائه وهو منهي عنه» (٣).

وفيه : أولا : أنه أخص من المدعى ؛ لاختصاصه بالعصمة عن الذنوب حال نبوته.

ص : ٢٥٥

١- شرح تجريد الاعتقاد : ص ٢١٧.

٢- لإمكان أن يقال : لا تضاد بين الأحكام بما هي هي بجميع مراتبها ، فإن اقتضاء المصلحه أو المفسده للحكم وفقهما ذاتي لا شرعي ولا استحاله فيه بعد تعددهما ، كما أن الانشاء خفيف المثونه فلا مانع من اجتماع الحكمين الانشائيين وأيضا لا مانع من اجتماع الإرادة والكراهه من الجهات المختلفه نعم لو بقيتا على الفعلية في شيء واحد لزم التكليف بغير المقدور.

٣- شرح تجريد الاعتقاد : ص ٢١٧.

وثانيا : أن حرمه الايذاء لا تختص بالنبي ، بل ايذاء المؤمن أيضا حرام ، فلو كانت حرمه الايذاء مانعه عن النهي عن المنكر في النبي ، لزم أن يكون كذلك في غيره وهو كما ترى ، وليس ذلك إلا لحكمه أدله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أدله حرمه الايذاء اللهم إلا أن يقال بأن اطلاق فعلية حرمه الايذاء في النبي من دون استثناء ، يكشف عن عدم صدور الذنب منه أصلا وإلا فلا مورد لذلك الاطلاق السارى.

ومنها ما فى المتن من أنه مع جواز صدور المعصية عمدا أو خطأ ونسيانا ، فإما يجب اتباعه فيما صدر منه ، أو لا يجب ، فإن وجب لزم الترخيص فى فعل المعاصى ، بل ايجابه للزوم المتابعه ، وذلك باطل بضروره الدين والعقل ، وإن لم يجب اتباعه كان ذلك منافيا للنبوه التى لا بد أن تقترن بوجوب الاطاعه أبدا.

هذا فيما إذا علم أن الصادر معصيه ، وأما إذا لم يعلم واحتمل فلا يجب اتباعه لاحتمال كونه معصيه أو خطأ فتذهب فائده البعته.

وفيه أولا : أنه أخص مما ذهب إليه الإماميه ، لاختصاصه بالعصمه عن الذنوب حال النبوه.

وثانيا : أنه لا- يثبت العصمه لارتفاع المحذور باثبات العداله ، إذ مع العداله لا يكون اتباعه باطلا ، ولو كان فى الواقع خاطئا ، كالاتباع عن الفقهاء والحكام والعدول ، مع احتمال الخطأ فيهم ، والترخيص فى اتباعهم ، ولو كان خلاف الواقع ، لا مانع منه إذا كان مصلحه الاتباع راجحه ، كما هو كذلك فى حجية الفتاوى والأحكام وشهاده العدول ، اللهم إلا أن يقال : إن اتباع الأنبياء لدرك المصالح الواقعيه ، والبعد عن المفاسد الواقعيه ، وهو لا يحصل بالعداله ، ولكنه دليل آخر الذى أشرنا إليه كالدليل الأول ، وكيف كان ففى ما ذكر من بعض البراهين المذكوره منفردا أو بعد ضم بعضها إلى بعض غنى وكفايه لإثبات مذهب الإماميه.

الخامس : فى أن للذنب مراحل ومراتب متعددة ، فإن الذنب قد يكون للتخلف عن القوانين ، ومن المعلوم أن التخلف عنها إذا كانت من الشارع أو مما أمضاه الشارع ، حرام ، والنبي والإمام معصومان عنه لما مر من الأدله.

وقد يكون الذنب ذنبا اخلاقيا ، ومن المعلوم أن ارتفاع شأن النبي والإمام لا يناسبه ، فلذا كانت الأنبياء والرسل والأئمه الطاهرون متخلفين بأحسن خلق ومكرمه أخلاقية ، كما نص عليه فى قوله تعالى (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) (١) ، (وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ) (٢) ، (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ) (٣).

هذا مضافا إلى اقتضاء كونهم مبعوثين للتركية ، أن يكونوا متصفين بمكارم الأخلاق وأعلاها ، إذ هذه الغايه التى أوجبت فى حكمته تعالى أن يرسل الرسل والأنبياء ، لا يمكن حصولها عادة إلا بكون الرسل والأنبياء والأئمه ، ائمه فى الاتصاف بالأخلاق الحسنه. (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (٤).

وقد يكون الذنب ذنبا عند المقربين والمحبين ، وهذا الذنب ليس تخلفا عن القوانين ولا يكون أثر الأخلاق السيئه والرديله ، بل هو قصور أو تقصير فى بذل تمام التوجه نحو المحبوب ، فالغفله عنه تعالى عندهم ولو لفعل مباح ذنب ، وهذا الذنب أمر لا تنافيه الأدله الداله على العصمه عن الذنوب ولا يضر بشىء مما مر من الغايات ، من إرشاد الناس وتركيبتهم وغيرهما ، ولكن مقتضى الأدله السمعيه هو أنهم على حسب مراتبهم فى المعرفه أرادوا ترك هذا ، ومع ذلك إذا ابتلوا به رأوا أنفسهم قاصرين ومقصرين فى مقام عبوديته ومحبه تعالى ، وكثيرا ما عبروا عن هذا القصور والتقصير بالعصيان والذنب ، وبكوا عليه بكاء شديدا

ص: ٢٥٧

١- القلم : ٤.

٢- ص : ٤٧.

٣- الأنبياء : ٧٣.

٤- الاحزاب : ٢١.

ومستمرًا وخافوا عنه جدًا في الخلوات والجلوات ، والشاهد عليه ما نراه من سيره رسولنا محمّد - صلى الله عليه وآله - وائمتنا الأطهار - عليهم السلام - في أدعيتهم ومناجاتهم وبكائهم وعباداتهم وخوفهم من البعد عن الله تعالى ، وتعبيرهم عن أنفسهم بالمذنبين والقاصرين والمقصرين ، وقد يعبر عنه بترك الأولى ولا بأس به. نعم قد يراد من ترك الأولى هو فعل المكروه أو عمل مرجوح ، وهو وإن لم يكن معصية وتخلفا عن القوانين ، ولا يكون رذيله من الرذائل الأخلاقية ، ولكن لا يناسب صدوره عن عظمائهم كرسولنا وائمتنا - عليهم السلام والصلوات - إلّا لجهه من الجهات كبيان الأحكام ونحوه ، وكيف كان فيمكن أن يشير إليه قولهم : «حسنت الأبرار سيئات المقربين».

ومما ذكر ينقذح وجه الجواب عما استدل به المنكرون للعصمه من الآيات والروايات المعبره بصدور العصيان أو الذنب والاستغفار والتوبه ونحوها عن الأنبياء والأئمه - عليهم السلام - وعليك بالمراجعه إلى المطولات (1).

ص: ٢٥٨

١- راجع گوهر مراد : ص ٣٠٢ ، معارف قرآن : جلسه ٦٦ - ٦٩ ، تنزيه الأنبياء ، البحار ، الميزان وغير ذلك.

٥- عقيدتنا في صفات النبي صلى الله عليه وآله

[متن عقائد الإماميه:]

ونعتقد أن النبي كما يجب أن يكون معصوما ، يجب أن يكون متصفا بأكمل الصفات الخلقية والعقلية وأفضلها ، من نحو الشجاعه والسياسه والتدبير والصبر والفظنه والذكاء ، حتى لا يدانيه بشر سواه فيها (١) ؛ لأنه

[شرح:]

(١) قال المحقق الطوسي - قدس سره - في تجريد الاعتقاد في مقام بيان وجوب اتصاف النبي بالأوصاف المذكوره : «وكمال العقل والذكاء والفظنه وقوه الرأى وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءه الآباء وعهر الامهات والفظاظه ، الخ» وتبعه العلامة الحلبي في شرحه (١) وهكذا صرح المحقق اللاهيجي - قدس سره - بوجوب اتصاف النبي بالصفات المذكوره ، حيث قال : «وأیضا يجب اتصاف النبي بجميع الصفات الكمالیه والأخلاق الحمیده والأطوار الجميله ، كما يجب أن يكون نزيها من جميع الصفات الرذيله والعيوب والأمراض المنفره» (٢) ولا يخفى عليك أن ظاهر هذه العبائر وجوب اتصاف الأنبياء بالكمال ، في الصفات الكمالیه والأخلاق الحمیده ، وتنزههم عن

ص: ٢٥٩

١- شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣٤٩ الطبعة الحديثه في قم المشرفه.

٢- گوهر مراد : ص ٣٠١.

المنفردات ، ولا- اشكال ولا- خلاف فيه عدا ما يتراءى من قواعد المرام حيث قال : «ينبغي أن يكون منزلها عن كل أمر تنفر عن قبوله إما في خلقه كالرذائل النفسانية من الحقد والبخل والحسد والحرص ونحوها ، أو في خلقه كالجدام والبرص ، أو في نسبه كالزنا ودناءه الآباء» ولكن التأمل في كلامه ، يقضى بأن مراده من كلمه «ينبغي» ليس مطلق الرجحان ؛ لأنه علل بما يقتضى الوجوب ، حيث قال : «لأن جميع هذه الامور صارف عن قبول قوله ، والنظر في معجزته ، فكانت طهارته عنها من الألفاظ التي فيها تقريب الخلق إلى طاعته ، واستماله قلوبهم إليه» (١).

ثم إن الظاهر من عبارته المصنف هو وجوب اتصافهم بالأكمل من الصفات الخلقية والعقلية وأفضلها ، من نحو : الشجاعه والسياسه والتدبير والصبر والفظنه والذكاء وغير ذلك ، وهذا هو صريح كلام المحقق القمي - قدس سره - أيضا حيث قال في مقام شرائط النبوه : «الشرط الثاني : هو أن يكون النبي أفضل وأعلم من جميع الامه لقبح تبعيه الأفضل من غيره الذي يكون بالنسبه إليه مفضولا ، بل يكون وجوب تبعيه المساوي عن مثله أيضا قبيحا ؛ لكونه ترجيحا من غير مرجح ، فلا بد من أن يكون أعلى مرتبه من غيره ، حتى يحسن الأمر فيه تعالى باتباعه ، وهكذا في جميع الصفات الحسنه لزم أن يكون أفضلهم وأعلامهم (٢) ونحوه في اللوامع الإلهيه (٣) وشرح الباب الحادى عشر (٤) وهو كذلك لما اشير إليه في كلام المحقق القمي وغيره ، وسيأتى توضيحه في ذكر الأدله إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٦٠

١- قواعد المرام : ص ١٢٧.

٢- اصول دين : ص ٢٦ منشور جهلستون مسجد جامع بطهران.

٣- اللوامع الإلهيه : ص ٢١١.

٤- شرح الباب الحادى عشر : ص ٣٨ الطبعة الحديثه.

لولا ذلك لما صح أن تكون له الرئاسة العامه على جميع الخلق ، ولا قوه اداره العالم كله (٢).

[شرح:]

(٢) ولا يخفى عليك أن الدليل المذكور وإن كان صحيحا متينا ، ولكنه أخص من المدعى فإن ما يلزم للرئاسه العامه ولا داره العالم ، بعض الصفات لا جميعها ، كالأكمليه فى الزهد والانقياد والعبوديه. هذا مضافا إلى أن الغايه من إرسال الرسل والأنبياء لا تنحصر فى الرئاسة العامه وإداره العالم ، بل الغرض الأقصى هو هدايه الإنسان نحو الكمال ، وإرشادهم إلى سعادتهم فى الدارين ، والحكومه والرئاسه العامه ، ليست من الأهداف النهائيه وإن كانت من الأهداف المتوسطه وشأننا من شئون الإمامه ، فالمناسب هو التعليل به كما سيأتى تقريبه إن شاء الله تعالى على أن كل نبى لا يكون مبعوثا للرئاسه العامه وإداره العالم ، إذ الأنبياء على درجات مختلفه. فالدليل لا يثبت الاتصاف بالصفات المذكوره فى جميعهم. فالأولى فى مقام الاستدلال أن يقال : إن الغرض من بعث النبى ، حيث كان استكمال نفوس من بعث إليه ، فاللازم هو أن يكون فى الصفات أفضل من المبعوث إليهم ، حتى يتمكن له أن يهديهم ويستكملهم ، فإن كان مبعوثا إلى قوم خاص فاللازم هو أن يكون هو الأفضل منهم فى جميع الصفات الخلقيه والعقليه ، وإن كان مبعوثا إلى العالمين فى عصر ، فاللازم أن يكون أفضل منهم فى ذلك الزمان ، وإن كان مبعوثا إلى العالمين إلى يوم القيامه ، فاللازم هو أن يكون أفضل من جميعهم حتى يتمكن من أن يهديهم ويستكملهم.

وذلك واضح إذ لو كان فى المبعوث إليه ، من هو أفضل منه ، أو كان مساويا معه ، لما اهتموا بهدايته وإرشاده ، ولم يصلوا إلى كمالهم ، مع أن الغرض هو هدايه جميع الناس وتزكيتهم وتربيتهم وإكمالهم ، ونقض الغرض كما يكون

فى الكل قبيحا ، يكون كذلك بالنسبه إلى بعض النفوس. إذ جميع النفوس مستعده للاستكمال ، فاللازم هو بعث النبى الذى فاق الآخرين فى الصفات المذكوره حتى يتمكن من هدايتهم وتربيتهم فى أى درجه ومرتبته كانوا. ولقد أفاد وأجاد فى توضيح المراد حيث قال : «اعلم أن الانسان من حيث الكمال لا- يقف على حد ، بل فى كل حد منه كان له إمكان أن يجوز إلى حد بعده ، إن اجتمعت الشرائط ، فمقتضى لطفه وجوده تعالى أن يكون بين الناس من يتيسر له تزكيه الناس ، وتكميل كل أحد وترقيته من أى حد إلى ما فوقه ، بتقريب الشرائط ، وهو النبى أو مثله ممن يقوم مقامه ، فلا بد أن يكون هو فى حد كامل بحيث يتيسر منه ذلك فى جميع المراتب ، وتنقاد الامه للتعلم عنده والخضوع لديه» (١) ولعل من اقتصر على أصل الصفات لا الأكمليه زعم أن النبى مخبر عن الله تعالى ، ولم يلتفت إلى أن التزكيه والتربيه أيضا من شئونه ، فيجب أن يكون فى الصفات أعلى مرتبه.

وقد يستدل على اتصاف النبى بأفضل الصفات الخلقيه والعقليه ، بأنه يجب أن يكون أفضل أهل زمانه ، لقبح تقديم المفضل على الفاضل عقلا- وسمعا. قال الله تعالى : (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) (٢).

ثم لا- يخفى عليك أن من اشترط اتصاف الأنبياء بكمال العقل والذكاء والفظنه ولم يشترط الأكمليه فيها ، استدل له بأنه لولاه لكان منفرا ، كما قال العلامه الحلى - قدس سره - فى شرح تجريد الاعتقاد : «ويجب أن يكون النبى فى غايه الذكاء والفظنه وقوه الرأى ، بحيث لا يكون ضعيف الرأى ، مترددا فى

ص: ٢٦٢

١- توضيح المراد: ج ٢ ص ٦٥٠.

٢- يونس: ٣٥ راجع أيضا شرح الباب الحادى عشر ص ٣٨ الطبعة الحديثه فى طهران ، اللوامع الإلهيه ص ٢١١.

كما يجب أن يكون طاهر المولد أمينا صادقا منزها عن الرذائل قبل بعثته أيضا ، لكي تطمئن إليه القلوب وتركن إليه النفوس بل لكي يستحق هذا المقام الإلهي العظيم (٣).

[شرح:]

الامور متحيرا ، لأن ذلك من أعظم المنفرات عنه (١) ووجهه واضح ، إذ عدم الاتصاف بالمذكورات من المنفرات. هذا بخلاف ما إذا اعتبرنا الأكمليه فيها ، فإن عدم الأكمليه لا يكون من المنفرات إذا كان متصفا بالكمال فيها ، فالدليل على لزوم اتصافهم بالأكمل من الصفات هو الذى ذكرناه.

(٣) ولقد أشار المصنف لإثبات تنزيه الأنبياء عن المذكورات إلى دليلين :

أحدهما : هو الذى ذكره أكثر المتكلمين ، وحاصله : إن هذه الامور مما يوجب تنفير الناس عنهم ، ومعه لا يحصل الانقياد التام الذى يكون غرضا لبعث الأنبياء وإرسالهم ، ولذلك قال المحقق اللاهيجي : «نزاهه النبي عن الصفات المنقصه والأخلاق الرذيله والعيوب والأمراض المنفره ، معتبره لكون ذلك داعيا إلى قبول أوامره ونواهيه ، والانقياد له والتأسى به فيكون أقرب إلى الغرض المقصود من البعثه ، فيكون لظفا لا محاله واجبا لا يجوز على الله تركه» (٢) وهذا الدليل هو الذى اعتمد عليه السيد المرتضى فى تنزيه الأنبياء ، لإثبات عصمتهم قبل النبوه وبعدها من الصغائر والكبائر ، وتبعه الآخرون ، وحيث إن الدليل عام ولا يختص بالعصمه عن الذنوب ، استدلوا به فى نزاهه الأنبياء عن المنفرات ، ولو لم تكن من الذنوب كالعيوب والأمراض المنفره ، ودناءه الآباء وعهر الامهات والفضاظه والغلاظه والاشتغال بالصنائع الموهنه والمبتذله ، ولذا

ص: ٢٦٣

١- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣٤٩ الطبعه الحديثه.

٢- گوهر مراد : ص ٣٠١.

صرح المحقق الطوسى - رحمه الله - فى ضمن كلامه بوجوب تنزه النبى عن كل ما ينفى عنه (١) وصرح العلّامة - قدس سره - فى الباب الحادى عشر بأنه يجب أن يكون منزها عن دناء الآباء وعهر الامهات وعن الرذائل الخلقية والعيوب الخلقية ، لما فى ذلك من النقص ، فيسقط محله من القلوب والمطلوب خلافه (٢).

وقال الشيخ الطوسى - قدس سره - : «ودليل التنفير الذى اعتمدهنا ينفى عنهم جميع القبائح فى حال النبوه وقبلها ، وكبائر الذنوب وصغائرها ؛ لأن النفوس إلى من لا يعهد منه قط فى حال من الأحوال قبيح لا صغير ولا كبير ، أسكن وأميل ممن كان بخلاف ذلك ، فوجب بذلك نفى الجميع عنهم فى كل حال (٣) وعليه فلا وجه لاقتصار المصنف - رحمه الله - فى المذكورات ، بل كان عليه أن يذكر تنزه النبى عن الأمراض المنفرة والعيوب الخلقية (بكسر الخاء) ، وكل ما ينفى عنه ، ولو كان هو السهو والنسيان فى اموره الشخصيه ، لعموميه الدليل. هذا مضافا إلى أن ذكر الأمانه والصدق لا يناسب المقام ، لأن عدم الأمانه خيانه وعدم الصدق كذب ، وهما من المعاصى التى قد فرغنا عن عصمتهم فيها ، فلا وجه لتكرارهما هنا عند ذكر اتصافهم بالكمالات وتنزههم عن المنقصات الخلقية والخلقيه.

اللهم ألا أن يقال : إن المصنف لم يذكر سابقا إلّا العصمه عن الذنوب وعن الخطأ والنسيان بعد البعثه فذكر العصمه عن الخيانه والكذب قبل البعثه لا يكون تكرارا ، ولكن عليه أن لا يقتصر عليها ، بل يذكر جميع المعاصى والذنوب. هذا مضافا إلى أن ظاهر ذكر عنوان عقيدتنا فى صفات النبى هو الفراغ عن بحث العصمه فلا تغفل.

ص: ٢٦٤

١- كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد : ص ٣٤٩ الطبعة الحديثه فى قم المشرفه.

٢- شرح الباب الحادى عشر : ص ٣٩ الطبعة الحديثه فى طهران.

٣- كتاب تمهيد الاصول فى علم الكلام : ص ٣٢١.

ثم إن هذا الدليل يرجع إلى إثبات تنزههم عن المذكورات من جهة سكونه الناس واعتمادهم وجلبهم نحوه ليحصل الغرض من البعث والإرسال على الوجه الأتم ، وأما من جهة اقتضاء نفس مقام النبوه وتلقى الوحي فهو ساكت ، ولذا أشار إليه المصنف بالدليل الثاني.

وثانيهما : أن مقام النبوه مقام لا تناله أيدي الناس ، وإلّا لأوحى إليهم ، ولا حاجه إلى إرسال سفير إليهم ، بل هو مقام شامخ لا نصيب فيه إلّا للمقربين ، ومن المعلوم أن المقربين يكونون منزهين عن الرذائل الأخلاقية كالجهل والجبن والحقد والحسد والخشونه والبخل والحرص وأشباهاها ، فاستحقاق مقام النبوه موقوف على تنزههم عن الامور التي تنافيه وهو كذلك ، ولكن هذا الدليل أخص من المدعى ، فإن بعض الامور التي تكون من المنفرات لا تكون من المنقصات المعنويه ، فيمكن أن يكون الناس متنفرين من بعض الأمراض أو بعض العيوب الخلقية (بكسر الخاء) ولكنها لا تكون من المنقصات المعنويه كما لا يخفى.

ص: ٢٦٥

[متن عقائد الإماميه:]

نؤمن على الإجمال بأن جميع الأنبياء والمرسلين على حق ، كما نؤمن بعصمتهم وطهارتهم وأما إنكار نبوتهم أو سبهم أو الاستهزاء بهم فهو من الكفر والزندقة ؛ لأن ذلك يستلزم انكار نبينا الذي اخبر عنهم وصدقهم (١).

أما المعروفه أسماؤهم وشرائعهم كأدم ونوح وإبراهيم وداود

[شرح:]

(١) أما استلزام إنكار نبوتهم لإنكار نبينا فواضح ، فإنه أخبر عن نبوتهم وصدقهم ، فإذا أنكرهم منكر يرجع إنكاره إلى إنكار أخبار نبينا محمّد - صلى الله عليه وآله - بنبوه من أنكره وهو كفر وخروج عن الإسلام ، إن التفت إلى الملازمه واعترف باللازم وإلّا فمجرد المخالفه الواقعيه لكلام الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - لا يوجب الكفر ولا تكذيب القرآن ، كما أن مخالفه قول المفتى واقعا لا يوجب ذلك (١) ، هذا مضافا إلى أن إنكار نبوه من أنكره كفر في نفسه ؛ لأنه إنكار نبوه من ثبتت نبوته بالمعجزات ، كموسى وعيسى - على نبينا وآله وعليهما السلام - اللهم إلّا أن يقال : إن نبوه غير نبينا بعد مرور الدهور والعصور لم تثبت لنا إلّا بالقرآن الكريم وأخبار النبي - صلى الله عليه وآله - فافهم.

ص: ٢٦٦

وسليمان وموسى وعيسى وسائر من ذكرهم القرآن الكريم باعيانهم ، فيجب الإيمان بهم على الخصوص ومن أنكر واحدا منهم فقد أنكر الجميع وأنكر نبوه نبينا بالخصوص (٢).

وكذلك يجب الايمان بكتبهم وما نزل عليهم ، وأما التوراه والإنجيل الموجودان الآن بين أيدي الناس ، فقد ثبت أنهما محرّفان عما انزلا-، بسبب ما حدث فيهما من التغيير والتبديل والزيادات والاضافات ، بعد زمانى موسى وعيسى - عليهما السلام - بتلاعب ذوى الأهواء والأطماع ، بل الموجود منهما أكثره أو كله موضوع بعد زمانهما من الأتباع والأشياع (٣).

[شرح:]

(٢) أما أن إنكار واحد منهم مستلزم لإنكار نبوه نبينا - صلى الله عليه وآله - فلما عرفت من أنه - صلى الله عليه وآله - أخبر بنبوته ، وأما استلزام إنكار واحد منهم لإنكار الجميع ، فغير واضح.

اللهم إلمّا أن يقال : إن إنكار بعث نبي بعد ثبوت نبوته ، إنكار الله فى البعث والإرسال مطلقا ، إذ لا خصوصيه لمورد الإنكار ، فتدبر جيدا. وكيف كان فمقتضى ايماننا بالرسول الأعظم نبينا محمّدا - صلى الله عليه وآله - هو الايمان بجميع الأنبياء الذين أخبر عنهم بالاجمال والتفصيل. هذا مضافا إلى أنه مقتضى حكم العقل بأنه تعالى بعث الأنبياء والرسل لهدايه الناس ، ولم يكن زمان وعصر خاليا عن الحجه الإلهيه (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ) (١).

(٣) لا إشكال ولا ريب فى كون التوراه والإنجيل الموجودين محرّفين ، كما

ص: ٢٦٧

يشهد له الاختلافات والاشتباكات والموهونات الموجوده فيهما ، وعليك بما الف في ذلك من المحققين ، ومن أحسنه هو «الهدى إلى دين المصطفى» و «الرحله المدرسيه» أثران للعلامة آيه الله الشيخ محمّد جواد البلاغى - رحمه الله - (١) ولكن الكلام فيما ادعاه المصنف - قدس سره - من احتمال أن كله موضوع ، وهو مشكل ، لإمكان دعوى العلم بوجود فقرات من الإنجيل أو التوراه الأصليين ، اللهم إلما أن يقال : نعم ، ولكن حيث لا تكون تلك الكلمات مشخصه فيهما ، فلا حجيه لها وإن كانت مأخوذه من الإنجيل أو التوراه الأصليين.

ص: ٢٤٨

١- راجع أيضا كتاب راه سعادت للفاضل الشعرانى : ص ١٣٦ - ١٦٠.

[متن عقائد الإماميه:]

نعتقد أن الدين عند الله الإسلام وهو الشريعة الإلهيه الحقه التي هي خاتمه الشرائع وأكملها وأوفقها في سعادته البشر ، وأجمعها لمصالحهم في دنياهم وآخرتهم وصالحه للبقاء مدى الدهور والعصور ، لا تتغير ، ولا تتبدل ، وجامعه لجميع ما يحتاجه البشر من النظم الفرديه والاجتماعيه والسياسيه ، ولما كانت خاتمه الشرائع ولا تترقب شريعه اخرى تصلح هذا البشر المنغمس بالظلم والفساد ، فلا بد أن يأتي يوم يقوى فيه الدين الإسلامى فيشمل المعموره بعد له وقوانينه (١).

[شرح:]

(١) إن جامعيه الإسلام وأكملتته واضحه لمن راجع القرآن الكريم والروايات الوارده عن النبي وأهل بيته - عليهم الصلوات والسلام - فإنهما يحتويان الكليات الاساسيه التي تقدر على بيان حاجات الناس في جميع امورهم من الاعتقادات والاخلاقيات والسياسيات والاجتماعيات والمعاملات والآداب والسنن وغيرها ، كما مرت الإشاره إلى اعتراف فحول فن الفلسفه بأكمله ما في الاصول الإسلاميه في مسائل التوحيد ، بحيث لم تبلغه العقول إلّا بعد القرون العديده ، وهكذا في الفقه وغيره.

ص: ٢٦٩

قال الفاضل الشعراني - قدس سره - : «ليس فقه الإسلام ناقصا ، بل لنا كليات يمكن استخراج حكم المسائل المستحدثه منها في كل عصر وزمان ، وهذا أمر رائج من زمان الشيخ الطوسي إلى زماننا هذا ، ولعل مسائل تحرير علامه تقرب من أربعين ألفا ، وهي تستخرج من ألفين أو ثلاثه آلاف من المنصوصات» (١).

وأيضا الأخلاق الإسلاميه فاق الأخلاق اليونانيه وغيره ؛ لأنه مضافا إلى كونه مبينا للوظائف الاجتماعيه والفرديه والتخلق بالأخلاق الحسنه والاعتدال فيها ، يوجه الإنسان نحو الغايه القصوى ، وهو القرب إلى الله تعالى ، وبالجملة كلما زاد عمر الاسلام ، ازداد نورا وظهورا ، ومن نظر في محتوى القرآن والاصول الإسلاميه الواصله إلينا من طريق أهل البيت - عليهم السلام - اعترف بعظمته وخضع في ساحته ، إلما أن يكون معاندا ، إذ ليس مكتب من المكاتب بمثل مكتب الإسلام في الغنى والاحتواء لجميع ما يحتاج الناس إليه وفي الأقوميه والإتقان. هذا حقيقه واضحه بل ضروريه لكل من اطلع على محتوى الإسلام ، ولإرشاد الناس إلى هذه الحقيقه وردت الآثار والروايات الكثيره المتواتره ، ومن جملتها : ما رواه محمد بن يعقوب عن أبي الحسن موسى - عليه السلام - حديثا وفيه : قال سماعه : «فقلت : أصلحك الله! أتى رسول الله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال : نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامه ، فقلت : فضاع من ذلك شيء؟ فقال : لا ، هو عند أهله» (٢). فالإسلام هو الدين الجامع الذي يقدر لرفع احتياج الناس وإداره الامور وسوق الناس نحو سعادتهم الدنيويه والاخروييه ، وستأتى إن شاء الله حاكميه هذا الدين على جميع أقطار الأرض بظهور ولي الله الأعظم مولانا المهدي الحجه بن الحسن أرواحنا فداه ، ولعل نظر المصنف في قوله : فلا بد أن يأتي يوم يقوى فيه الخ الى ذلك فتدبر جيدا.

ص: ٢٧٠

١- راجع كتاب راه سعادت : ص ٢١٤.

٢- الاصول من الكافي : ج ١ ص ٥٧.

ولو طبقت الشريعة الإسلامية بقوانينها في الأرض تطبيقاً كاملاً صحيحاً لعم السلام بين البشر وتمت السعادة لهم ، وبلغوا أقصى ما يحلم به الإنسان من الرفاه والعزه والسعه والدعه والخلق الفاضل ، ولا نقشع الظلم من الدنيا ، وسادت المحبه والإخاء بين الناس أجمعين ، ولا نمحي الفقر والفاقه من صفحه الوجود.

وإذا كنا نشاهد اليوم الحاله المخجله والمزريه عند الذين يسمون أنفسهم بالمسلمين ، فلأن الدين الإسلامى فى الحقيقه لم يطبق بنصه وروحه ابتداء من القرن الأول من عهودهم ، واستمرت الحال بنا - نحن الذين سمينا أنفسنا بالمسلمين - من سيئ إلى أسوأ ، إلى يومنا هذا ، فلم يكن التمسك بالدين الإسلامى هو الذى جر على المسلمين هذا التأخر المشين ، بل بالعكس ، إن تمردهم على تعاليمه واستهانتهم بقوانينه وانتشار الظلم والعدوان فيهم من ملوكهم إلى صعايلكهم ، ومن خاصتهم إلى عامتهم ، هو الذى شل حركه تقدمهم ، وأضعف قوتهم وحطم معنوياتهم ، وجلب عليهم الويل والثبور ، فأهلكهم الله تعالى بذنوبهم.

(ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَهُ أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوهَا مَا بَانْفُسِهِمْ) تلك سنه الله فى خلقه (إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ) ، (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِیُهْلِكَ الْقَرْیَ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ) ، (وَكَذَلِكَ أَخَذُ رَبُّكَ إِذَا أَخَذَ الْقَرْیَ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِیْمٌ شَدِيدٌ).

وكيف ينتظر من الدين أن ينتشل الامه من وهدتها وهو عندها حبر على ورق لا- يعمل بأقل القليل من تعاليمه. من الإيمان والأمانه والصدق والاخلاص وحسن المعامله والايتار وأن يحب المسلم لأخيه ما يحب

لنفسه وأشباهاها من أول أسس دين الإسلام ، والمسلمون قد ودعوها من قديم أيامهم إلى حيث نحن الآن ، وكلما تقدم بهم الزمن وجدناهم أشتاتا وأحزابا وفرقا يتكالبون على الدنيا ويتطاحنون على الخيال ويكفر بعضهم بعضا بالآراء غير المفهومه ، أو الامور التي لا- تعنيهم ، فانشغلوا عن جوهر الدين وعن مصالحهم ومصالح مجتمعهم بأمشال النزاع فى خلق القرآن ، والقول بالوعيد والرجعه وأن الجنه والنار مخلوقتان أو سيخلقان ونحو هذه النزاعات التي أخذت منهم بالخنق وكفر بها بعضهم بعضا ، وهى وإن دلت على شىء فإنما تدل على انحرافهم عن سنن الجاده المعبده لهم إلى حيث الهلاك والفناء ، وزاد الانحراف فيهم بتطاول الزمان حتى شلهم الجهل والضلال وانشغلوا بالتوافه والقشور وبالأتعاب والخرافات والأوهام وبالحرور والمجادلات والمباهاه ، فوقعوا بالأخير فى هاويه لا قعر لها يوم تمكن الغرب المتيقظ العدو للددود للإسلام من أن يستعمر هذه البقاع المنتسبه إلى الإسلام وهى فى غفلتها وغفوتها ، فيرمى بها فى هذه الهوه السحيقه ولا يعلم إلا الله تعالى مداها ومنتهاها (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون).

ولا سبيل للمسلمين اليوم وبعد اليوم إلا أن يرجعوا إلى أنفسهم فيحاسبوها على تفریطهم ، وينهضوا إلى تهذيب أنفسهم والأجيال الآتية بتعاليم دينهم القويمه ، ليمحوا الظلم والجور من بينهم ، وبذلك يتمكنون من أن ينجوا بأنفسهم من هذه الطامه العظمى ، ولا بد بعد ذلك أن يملأ الارض قسطا وعدلا بعد ما ملئت ظلما وجورا ، كما وعدهم الله تعالى ورسوله ، وكما هو المترقب من دينهم الذى هو خاتمه الأديان ولا رجاء فى

صلاآ الءنفا واصلاآها بءونه ، ولا بء من إمام ینففا عن الإسلام ما علق ففة من أوهام وألصق ففة من بءع وضاآلاآ ، وینقء البشر وینففهم مما بلغوا إلفه من فساء شامل وظلم ءائم وءءوان مسآمر واستهاناه بالقفم الأخلاقیه والأرواح البشرفه - عآل الله فرآه وسهل مآرآه

ص: ٢٧٣

[متن عقائد الإماميه:]

نعتقد أن صاحب الرسالة الإسلاميه هو محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وآله - وهو خاتم النبيين وسيد المرسلين وأفضلهم على الإطلاق ، كما أنه سيد البشر جميعا ، لا يوازيه فاضل في فضل ولا يدانيه أحد في مكرمه ، ولا يقاربه عاقل في عقل ولا يشبهه شخص في خلق ، وأنه لعلى خلق عظيم ، ذلك من أول نشأه البشر إلى يوم القيامة (١).

[شرح:]

(١) أما أن صاحب الرسالة الإسلاميه هو محمد بن عبد الله - صلى الله عليه وآله - فهو ضرورى ، يعلمه كل أحد بأدنى التفات إلى الإسلام وصاحبه ، كما صرح به فى القرآن الكريم (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَاجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا) (١) وأما أن رسالته هى رساله عالميه فهو أمر واضح لا ستره فيه ، كما نص عليه فى كتابه العزيز (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (٢) ، (وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) (٣).

هذا مضافا إلى أن تشريع الجهاد الابتدائى وإرسال الكتب إلى الممالك

ص: ٢٧٤

١- الفتح : ٢٩.

٢- الاعراف : ١٥٨.

٣- الانعام : ١٩.

الشرقيه والغريبيه وأيضاً خاتميهِ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - من شواهد كون رسالته عالميه باقيه.

أما أنه خاتم النبيين فهو أيضاً ضروري يعلمه كل مسلم ولا خلاف فيه ويدل عليه الآيات والروايات المتواتره ، ومن جمله الآيات قوله تعالى : (ما كان مُحَمَّدٌ أباً أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخاتَمَ النَّبِيِّينَ) (١) ؛ لأن المراد من الخاتم في التركيب المذكور هو ما يختم به ، باعتبار كون الخاتم كثيراً ما يكون منقوشاً باسم صاحبه ويختم به الكتب بعنوان إتمام الكتاب ، الطابع (بفتح الباء) بمعنى ما يطبع به ، فهو يدل بهذا الاعتبار على أن محمّداً - صلى الله عليه وآله - بالنسبه إلى الأنبياء ما يختم به ، بمعنى أن به يتم باب النبوه وبه يصدق نبوتهم ، كما صدقهم النبي - صلى الله عليه وآله - ولولاه لما حصل العلم بنبوه أكثرهم أو جلهم ، مع اختلاف التواريخ والتحريف والتبديل ، ويشهد لما ذكر ، استعمال «خاتم النبيين» في الروايات والأدعيه والخطب الوارده عن الأئمه المعصومين - عليهم السلام - بمعنى آخر النبيين (٢) فإنه دليل على أن المقصود منه هو آخر النبيين. لا يقال : الخاتم (بالفتح) هو حلقة تدخل في الإصبع للزينه ، فالمقصود أن محمّداً - صلى الله عليه وآله - زينته الأنبياء ، لأننا نقول : إن استعمال الخاتم لإفاده الزينه ليس بشائع ، بل لا يناسب مقام النبي مع كونه أفضل من جميع الأنبياء أن يشبه بحلقه في أيدي الأنبياء ، ولعل التعبير الشائع هو أن النبي - صلى الله عليه وآله - مثلاً تاج الأنبياء (٣).

هذا كله بناء على قراءه عاصم الموجوده في القرآن ، وأما بناء على قراءه بقيه القراء السبعه ، فالأمر أوضح ؛ لأن الخاتم (بكسر التاء) هو اسم فاعل من ختم

ص : ٢٧٥

١- الاحزاب : ٤٠.

٢- راجع كتاب خاتميته آخرين پیامبر : تأليف مظفرى ، ص ١٥ طبع قم المشرفه.

٣- راجع معارف قرآن : جلسه ٧٩ ص ٧٩٢.

يختم ، ومعناه أن محمداً - صلى الله عليه وآله - أتمهم بوجوده ، فلا نبى بعده. فعلى كل تقدير يكون مفاد الآية الشريفه أنه خاتم النبيين وآخرهم ، ثم لا يخفى عليك ان النبي اعم من المرسل ولو بحسب المورد لما ذهب إليه بعض المحققين من أنهما من حيث المفهوم متباينان كتباين مفهوم العالم ومفهوم العادل ولكنهما بملاحظه الروايات والأدله الشرعيه أعم وأخص مورداً ، إذ الاستفادة من الروايات أن كل رسول من أفراد الأنبياء ، فكما أن مفهوم العالم والعادل متباينان ومع ذلك يكون النسبه بينهما عموم من وجه بحسب المورد كذلك في المقام فإن مفهوم النبوه غير مفهوم الرساله ومع ذلك تكون النسبه بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب المورد ، إذ الاستفادة من الأخبار أن كل رسول من أفراد الأنبياء ، ومما ذكر يظهر الجواب عن وجه تقديم الرسول على النبي في الآية الكريمه (وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا) (١) مع أن مقتضى العلوم الأدبيه هو تقديم الأعم على الأخص ؛ لما عرفت من أن بين المفهومين مغايره ومباينه فلا يتقدم عنوان أخص على الأعم وكيف كان فمع أعميه النبوه بحسب المورد ، فإذا كان محمداً - صلى الله عليه وآله - خاتم النبيين كان أيضاً خاتم المرسلين فلا رسول بعده أيضاً.

ومن جمله الآيات هو قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) (٢) سواء كان المراد من الظهور هو الغلبه في الحججه أو الغلبه الخارجيه ، فإن مفاد الآية أن الإسلام ودين الحق يغلب على الدين كله ، فلو فرض مجيء دين آخر بعد الإسلام ، كان ناسخاً له وغالباً عليه ، فهو يتنافى مع صريح الآية فلا يجيء دين آخر بعد هذا الدين القويم ، فتبقى نبوه نبينا إلى يوم القيامة ، وفرض النبي الحافظ مع وجود الإمام

ص: ٢٧٦

١- مريم : ٥١.

٢- التوبه : ٣٣.

الحافظ لغو ولا يجتمع الحافظان في وقت واحد ، إلى غير ذلك من الآيات (١).

ومن جملة الروايات الحديث المروى بطرق كثيرة من العامه والخاصه عن النبي - صلى الله عليه وآله - أنه قال لعلي - عليه السلام - : « أنت منى بمنزله هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » والنكره في سياق النفي تفيد العموم وحيث كان النبي أعم من المرسل فنفي النبي يلازم نفي المرسل أيضا كما لا يخفى .

ومن جملة الروايات الحديث الصحيح المروى في من لا - يحضره الفقيه عن أبي جعفر - عليه السلام - قال في حديث : « قال النبي - صلى الله عليه وآله - والمسلمون حوله مجتمعون : أيها الناس إنه لا نبي بعدي ، ولا سنه بعد سنتي ، فمن ادعى بعد ذلك ، فدعواه وبدعته في النار ، فاقتلوه ، ومن اتبعه فإنه في النار » (٢).

ومن جملة الروايات أيضا ما عن عبد العظيم الحسنی قال : « دخلت على سيدي علي بن محمد - عليهما السلام - فلما بصر بي قال لي : مرحبا بك يا أبا القاسم أنت ولينا حقا ، قال : فقلت له : يا ابن رسول الله إني أريد أن أعرض عليك ديني ، فإن كان مرضيا ثبت عليه حتى ألقى الله عزوجل فقال : هات يا أبا القاسم ، فقلت : إني أقول : إن الله تبارك وتعالى واحد ليس كمثله شيء - إلى أن قال - : وأن محمدا عبده ورسوله خاتم النبيين فلا نبي بعده إلى يوم القيامة ، وأن شريعته خاتمه الشرائع ، فلا شريعته بعدها إلى يوم القيامة - إلى أن قال - : فقال علي بن محمد - عليهما السلام - يا أبا القاسم ، هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده ، فاثبت عليه ، ثبتك الله بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة » (٣).

ومن جملتها ما في نهج البلاغه قال علي - عليه السلام - حين يلي غسل

ص : ٢٧٧

١- راجع كتاب خاتمة آخرين پیامبر وغيره من الكتب.

٢- من لا يحضره الفقيه : ج ٤ ، ص ١٢١ ، ح ٤٢١ . ط النجف .

٣- كمال الدين : ج ٢ ص ٣٧٩ .

رسول الله - صلى الله عليه وآله - وتجهيزه : «بأبي أنت وامى يا رسول الله ، لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوه» (١).

ومن جملتها ما روى فى الصحاح الستة من أن رسول الله - صلى الله عليه وآله - قال : «فضلت على الأنبياء بست : اعطيت بجوامع الكلم ، ونصرت بالرعب ، واحلت لى الغنائم ، وجعلت لى الأرض طهورا ومسجدا ، وارسلت لى الخلق كافه وختم بى النبيون» (٢).

ومن جملتها ما رواه فى الوسائل عن أبى عبد الله - عليه السلام - أنه قال : «إن الله بعث محمدا - صلى الله عليه وآله - فختم به الأنبياء ، فلا نبى بعده ، وأنزل عليه كتابا فختم به الكتب فلا كتاب بعده» (٣) إلى غير ذلك من الروايات الكثيره المتواتره الداله عليه ، أورد منها فى كتاب «خاتميت آخرين پیامبر» أزيد من المائتين فراجع.

وهنا سؤالات : منها : أن المستفاد من بعض الآيات أن باب النبوه ليس منسدا ، فكيف يكون محمدا - صلى الله عليه وآله - آخر النبيين ، ومن الآيات قوله عزوجل : (يا بَنِي آدَمَ إِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (٤) ويمكن الجواب عنه بأن الآيه حاكيه عن خطابه تعالى لبنى آدم بعد هبوط آدم وحواء ، حيث قاله بعد الآيه ٢٤ : (قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ * يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكُمْ خَيْرٌ - إلى أن قال - : يا بَنِي

ص: ٢٧٨

١- نهج البلاغه صبحى الصالح : خطبه ٢٣٥ ص ٣٥٥.

٢- فضائل الخمسه من الصحاح الستة : ج ١ ، ص ٤٥.

٣- الوسائل : ج ١٨ الباب ١٣ ، ح ٦٢ ص ١٤٧.

٤- الأعراف : ٣٥.

آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ - إلى أن قال عزوجل - : يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ - إلى أن قال تبارك وتعالى - : يَا بَنِي آدَمَ إِذَا يَا تَيْنَكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ ... (١) فالآية في سياق خطباته لبني آدم بعد الهبوط ، ولا نظر لها بالنسبة إلى ما بعد النبي ، نظير قوله : (قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَا تَيْنَكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (٢) ولذا قال العلامة الطباطبائي في ذيل قوله : (يَا بَنِي آدَمَ إِذَا يَا تَيْنَكُمْ رُسُلٌ) : «والآية إحدى الخطابات العامة المستخرجه من قصه الجنة المذكوره هاهنا وهي رابعها وآخرها يبين للناس التشريع الإلهي العام للدين باتباع الرساله وطريق الوحي ، والأصل المستخرج عنه هو مثل قوله في سوره طه : (قَالَ اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَا تَيْنَكُمْ مِنِّي هُدًى ... فيبين أن اتيان الهدى منه إنما يكون بطريق الرساله» (٣) فلا يمكن رفع اليد عن الضروره والأدله المتواتره بمثل هذه الآيه التي لا- تنافيها ، وغايتها أنها مطلقة فيرفع اليد عن اطلاقها بالأدله المتواتره وبضروره الخاتميّه. نعم لو كان مختصا بزمان بعد النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لصار منافيا ، ولكنه ليس كذلك كما هو الواضح.

ومنها : ما الحكمه في تعطيل النبوه مع أن استكمال البشر لا- توقف له ، ألم يحسن أن تدوم النبوه مع دوام استكمال البشر؟ والجواب عنه أن حكمه ذلك عند الله تعالى ؛ لأنه أعلم بالامور ، ولكن يظهر للمتأمل بعض المقربات ؛ لأن علل تجديد النبوه فيما مضى من الزمان امور كلها منفيه بعد ظهور الإسلام ؛ لأن من العلل تحريف ما نزل من الله إلى الناس ، فيحتاج إلى بعث النبي الجديد ليرفع التحريف ، ويهدي الناس إلى الواقع مما نزل ، ومنها أن البرامج المذكوره في الشرائع السابقه كثيرا ما ربما تكون عصريا ومختصا بزمان خاص ، وليست

ص: ٢٧٩

١- الأعراف : ٢٤ - ٣٥.

٢- البقره : ٣٨.

٣- الميزان : ٨ : ٨٦.

بصوره الكليات ، لعدم امكان تحملهم لها ، كما يشهد لذلك وقوع النسخ في الشرائع السابقه ، فإنه حاك عن كون المنسوخ مختص ببعض الازمنه ، ولذا إذا تغيرت الامور ، واحتاجت إلى البرامج الجديده ، يحتاج إلى بعث النبي الجديد لتغيير البرامج طبق الاحتياجات ، ومنها أن تفاصيل الوحي النازل يحتاج إلى تبين وتطبيق ، فيحتاج إلى بعث النبي الجديد لذلك ، وليس في الإسلام والقرآن شيء من هذه الامور ؛ لأن القرآن الكريم مصون عن التحريف بحفظه تعالى ، كما نص عليه (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (١).

وهكذا لا- نقص ولا فقد في الإسلام بالنسبه إلى ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة ، فلا حاجة إلى ظهور شرع جديد لبيان حاجاتهم ، كما نص عليه في قوله تبارك وتعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) (٢) فإنه يحكى عن جامعيه الإسلام وكمالها بنزول القرآن ونصب الإمام المبين يوم غدير خم.

وهكذا وردت روايات كثيره داله على أن كل ما يحتاجه الناس ، بينه الله للنبي - صلى الله عليه وآله - وهو بينه للناس ولو بواسطه أهل البيت - عليهم السلام - ومن جملتها : ما روى عن أبي جعفر - عليه السلام - أنه قال : «إن الله لم يدع شيئاً يحتاج إليه الامه إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله» (٣).

ومنها أيضا : ما روى عن أبي جعفر - عليه السلام - قال : سئل على - عليه السلام - عن علم النبي - صلى الله عليه وآله - فقال «علم النبي علم جميع النبيين ، وعلم ما كان وعلم ما هو كائن إلى قيام الساعة ، ثم قال : والذي نفسى بيده إنى لأعلم علم النبي - صلى الله عليه وآله - وعلم ما كان وما هو

ص: ٢٨٠

١- الحجر : ٩.

٢- المائدة : ٣.

٣- بصائر الدرجات : ص ٦.

كائن فيما بينى وبين قيام الساعة» (١).

ثم لا يذهب عليك أن الاصول والقواعد الكليه المبيته فى الإسلام ثابتة ، بحيث لا تحتاج إلى التغيير والتبديل ، لكليتها ووفقها مع الحاجات التى تقتضيها الفطره كالزواج والمعاملات والأخلاقيات والروابط الداخليه والروابط الخارجيه والدفاع وغير ذلك ، والتغيير إنما هو فى ناحيه الموضوعات كالأمتعه ، فإنها تتغير بتغير الزمان ، ولكن أحكام المعامله لا تتغير ، وكالأسلحه فإنها تتغير بمرور الزمان ، ولكن أحكام الدفاع بالسلاح لا تتغير ، وهكذا. وأيضا من الاصول الكليه التى لا تتغير فيها هو أصل نفى الضرر والضرار ، وأصل نفى العسر والحرج ونحوهما ، مما لهما الدخول التام فى حل المشاكل العصريه والمشاكل الفرديه. هذا مضافا إلى الأحكام الموقته السلطانيه ، ومما ذكر يظهر أن موجبات تجديد النبوه لا تكون موجوده بعد ظهور الإسلام وجامعيته ، نعم يبقى الحاجه إلى البيان والتفسير والتطبيق ، ولكنها محوله إلى الائمه - عليهم السلام - فمع وجودهم لا حاجه إلى النبى الجديد أصلا ، ولعله لذا ختم النبوه (٢).

ومنها : أن لازم ختم النبوه هو قطع ارتباط الامه مع المبدأ الأعلى ، وفيه أن الارتباط بالمبدأ الأعلى لا ينحصر فى النبوه إذ الارتباط بواسطه الأئمه - عليهم السلام - ميسور وممكن ، بل واجب ، إذ الإمامه غير منقطعه إلى يوم القيامة ، والإمام محدث والملائكه تنزل إليهم ويخبرهم بما يكون فى السنه من التقدير والقضاء والحوادث ، وبأعمال العباد وغير ذلك ، لتواتر الروايات الداله على ذلك ، ومن جملتها ما روى عن الباقر - عليه السلام - : «إن أوصياء محمد - عليه وعليهم السلام - محدثون» (٣).

ص : ٢٨١

١- بصائر الدرجات : ص ١٢٧.

٢- راجع معارف قرآن : جلسه ٧٩ ص ٧٩٤.

٣- الاصول من الكافى : ج ١ ص ٢٧٠ ، راجع كتاب نبوت : ص ١٧٩ - ١٨٠.

وأما أن النبي - صلى الله عليه وآله - سيد المرسلين وأفضلهم على الإطلاق فيكفيه رسالته العامه الدائمه إلى يوم القيامة ، فإنها لم تكن لأحد من الأنبياء ، وهكذا القرآن النازل إليه ، فإنه لم يشبهه كتاب من الكتب النازله ، وصحيفه من الصحف النازله ، ومن المعلوم أن الأمرين المذكورين يدلان على عظمه النبي وشأنيته لتلك الرساله العظمى ، ولمعرفه القرآن الكريم الذى لا نهايه له ، كما ورد : «إنما يعرف القرآن من خوطب به» فهو عارف بحقائق لم يعرفها الأنبياء سابقا ، ومرسل إلى امه لا سابقه له فى الماضين. هذا مضافا إلى تخلقه بالأخلاق الفاضله والآداب والسنن ، وقد أشار المصنف بقوله : «وإنه لعلى خلق عظيم» إلى الآيه الشريفه : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) (١) الداله على تخلقه بالخلق العظيم ، وقد أورد العلامة الطباطبائي - قدس سره - فى المجلد السادس من تفسير الميزان جمله من روايات سننه ، التى فيها مجامع أخلاقه التى تلوح إلى أدبه الإلهى الجميل ، مع كونها مؤيده بالآيات الشريفه القرآنيه ، وهذه الروايات الداله على أخلاقه وسننه وآدابه تقرب مائه وثمانين (٢) فراجعه وغيره من الجوامع ، وكيف كان يكفى فى عظمه أخلاقه توصيف الله اياه بأنه عظيم ، مع أنه لم يوصف نبي بأن خلقه عظيم.

وهكذا الروايات الداله على أن النبي - صلى الله عليه وآله - سيد المرسلين وأفضلهم كثيره. منها ما روى فى عيون أخبار الرضا - عليه السلام - من المأمون ، سأل على بن موسى الرضا - عليه السلام - أن يكتب له محض الإسلام على الايجاز والاختصار. فكتب - عليه السلام - له : «ومن جملته ، وأن محمدا عبده ورسوله وأمينه وصفيه وصفوته من خلقه ، وسيد المرسلين وخاتم النبیین ، وأفضل العالمين ، لا نبي بعده ، ولا تبديل لملته ، ولا تغيير لشريعته وأن جميع ما جاء به

ص: ٢٨٢

١- القلم : ٤.

٢- الميزان : ج ٦ ، ص ٣٢١ - ٣٥٧.

وأيضاً الروايات الداله على أن كل ما للأنبياء ، فهو لنا محمد - صلى الله عليه وآله - تدل على أفضليته منهم ؛ لأن له ما لجميعهم وأزيد ، ومن جملتها ما رواه في الكافي عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال : «قال لي : يا أبا محمد إن الله عزوجل لم يعط الأنبياء شيئاً إلّا وقد أعطاه محمداً - صلى الله عليه وآله - ، قال : وقد أعطى محمداً جميع ما أعطى الأنبياء ، وعندنا الصحف التي قال الله عزوجل : صحف إبراهيم وموسى . قلت : جعلت فداك ، هي الألواح؟ قال : نعم» (٢).

ومن جملتها أيضاً : ما رواه في الكافي عن أبي الحسن الأول - عليه السلام - «قال : قلت له : جعلت فداك ، أخبرني عن النبي - صلى الله عليه وآله - ورث النبيين كلهم؟ قال : نعم ، قلت : من لدن آدم حتى انتهى إلى نفسه؟ قال : ما بعث الله نبياً إلّا ومحمد - صلى الله عليه وآله - أعلم منه . قال : قلت : إن عيسى بن مريم كان يحيى الموتى بإذن الله ، قال : صدقت ، وسليمان بن داود كان يفهم منطق الطير ، وكان رسول الله - صلى الله عليه وآله - يقدر على هذه المنازل ، الحديث» (٣).

وأيضاً تدل على ذلك الروايات الداله على تقدم خلقه روح النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - على غيره ، ومنها ما رواه في الكافي عن جابر بن يزيد قال : قال لي أبو جعفر - عليه السلام - : «يا جابر إن الله أول ما خلق ، خلق محمداً - صلى الله عليه وآله - وعترته الهداه المهتدين فكانوا أشباح نور بين يدي الله ، الحديث» (٤).

ص: ٢٨٣

١- عيون اخبار الرضا : ج ٢ ص ١٢٠ - ١٢٥.

٢- الاصول من الكافي : ج ١ ص ٢٢٥.

٣- الاصول من الكافي : ج ١ ص ٢٢٦.

٤- الاصول من الكافي : ج ١ ص ٤٤٢.

ومنها: ما رواه في الكافي عن أبي عبد الله - عليه السلام - «إن بعض قريش قال لرسول الله - صلى الله عليه وآله - : بأى شىء سبقت الأنبياء وأنت بعثت آخرهم وخاتمهم؟ قال: إني كنت أول من آمن بربى، وأول من أجاب حين أخذ الله ميثاق النبيين وأشهدهم على أنفسهم، أأست بربكم؟ قالوا: بلى، فكنت أنا أول نبي قال بلى، فسبقتهم بالاقرار بالله» (١).

إلى غير ذلك من الأدلة والشواهد الكثيره، وكيف كان، فسياده النبي على المرسلين وأفضليته منهم من المسلّمات لا مجال للتأمل فيها، فإذا كان أفضل من الأنبياء فهو أفضل من غيرهم بطريق أولى والأفضليه مقام يناسبه.

ص: ٢٨٤

١- الاصول من الكافي: ج ١ ص ٤٤١.

[متن عقائد الإماميه:]

نعتقد أن القرآن هو الوحي الإلهي المنزل من الله تعالى على لسان نبيه الأكرم ، فيه تبيان كل شيء وهو معجزته الخالده التي أعجزت البشر عن مجاراتها في البلاغه والفصاحه ، وفيما احتوى من حقائق ومعارف عاليه (١) لا يعتريه التبديل والتغيير والتحريف ، وهذا الذي

[شرح:]

(١) ولقد أفاد وأجاد في عدم اختصاص وجوه الإعجاز بالبلاغه والفصاحه إذ القرآن من جميع جهاته يكون معجزه ، وتحدي القرآن لا يختص بوجه من وجوهه ، بل اطلاق التحدي به كما صرح به العلامة الطباطبائي - قدس سره - يشمل جميع ما يمكن فيه التفاضل في الصفات. فالقرآن آيه للبلغ في بلاغته ، وللفصيح في فصاحته ، وللحكيم في حكمته ، وللعالم في علمه ، وللاجتماعي في اجتماعه وللمقننين في تقنينهم وللسياسيين في سياستهم وللحكام في حكومتهم ، ولجميع العالمين فيما لا ينالونه جميعا كالغيب (١) ، ويشهد له أن التحدي بالقرآن لو كان ببلاغه القرآن وفصاحته فقط ، لم يتعد عن العرب ، مع أن التحدي لا يختص بالإنسان ، بل يعم الجن. «قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ

ص: ٢٨٥

الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (١).

لا- يقال : إن التحدى بالنسبه إلى العرب بالمباشره وبالنسبه إلى غيرهم بالتسيب ، فالآيه لا- تنافى انحصار وجوه الإعجاز فى الفصاحه والبلاغه ؛ لأننا نقول : إن ظاهر الآيه هو التحدى بالنسبه إلى جميع أفراد البشر والجن على نحو واحد ؛ لأن الخطاب فيها على نحو القضييه الحقيقيه فيشمل الحاضرين والغائبين ، بل المعدومين فى ظرف وجودهم من دون فرق بينهم ، فالتفصيل بين الأفراد بالمباشره والتسيب خلاف الظاهر.

هذا مضافا إلى شهاده العيان بعجز البشر عن الاتيان بمثله فى جميع الجهات ، من الفصاحه والبلاغه والمعارف الحقيقيه والأخلاق الفاضله والأحكام التشريعيه والأخبار المغيبه وأسرار الخلقه وغير ذلك ، واعترف بذلك أهل الإنصاف من فحول العلوم ، وإليه أشار العلامه آيه الله الشيخ محمّد جواد البلاغى - قدس سره - حيث قال : «إن إعجاز القرآن لم يكن بمجرد الفصاحه والبلاغه ، وإن كفى ذلك فى الإعجاز والحجه على دعوى الرساله على أتم الوجوه فى المعجز وأعمها ، فأين أنت عن عرفانه العظيم الذى هو لباب المعقول وصفوه الحكمه ، وأين أنت عن أخلاقه التى هى روح الحياه الأديبه والاجتماعيه ، وأين أنت عن قوانينه الفاضله وشرائعه العادله ، ومحلها من العدل والمدنيه ، وأين أنت عن إنبائه بالغيب التى ظهر مصداقها فى المستقبل وهلم النظر إلى أقصر سور القرآن وما عرفناه من عجائبها الباهره انظر إلى سوره التوحيد وأنوار عرفانها الحقيقى فى ذلك العصر المظلم ، وانظر إلى سوره تبت وإنبائها بهلكه أبى لهب وامراته بدخول النار ، وظهور مصداق ذلك بموتهما على الكفر ، وحرمانهما من

ص: ٢٨٦

١- الاسراء : ٩٠.

سعاده الإسلام الذى يجب ما قبله ، وانظر إلى سوره النصر وإنبائها بغيب النصر والفتح ، كما ظهر مصداقه بعد ذلك - إلى أن قال - : وأين أنت عن جامعيتيه واستقامته فى جميع ذلك من دون أن تعترضه زله اختلاف أو عثره خطأ أو كبوه تناقض ، فإن فى ذلك أعظم اعجاز يعرفه الفيلسوف والاجتماعى والسياسى المدنى. (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (١).

فهل يكون كل ذلك من إنسان لم يقرأ ولم يكتب ولم يترب فى البلاد الراقية ، وإنما كان بدويا من البلاد المنحطه فى كل أدب ، المدرسه الابتدائيه فى موطنه إنما هى بساطه أعراب البادية وخلوهم عن المعارف ، والمدرسه الكليه تنظم تعاليمها من الوثنيه الأهوائيه وخشونه الوحشيه والجبروت الاستبدادى والعدوان وعوائد الضلال والجور ، والشرائع القاسيه ، ولئن سمعت الاحتجاج بإعجاز القرآن فى فصاحته وبلاغته ، فإنما هو لأجل عموم هذا الإعجاز وأنه هو الذى يذعن به العرب الذين ابتدأهم الدعوه ، وتناله معرفتهم حسب ما عندهم من الأدب ، الراقين فيه ، فتقوم الحججه عليهم وعلى غيرهم وتبقى سائر وجوه الإعجاز للفيلسوف والاجتماعى والسياسى المدنى يأخذ منها كل منهم بمقدار حظه من الرقى» (٢). وعليه فكان الأولى هو أن يشير المصنف إلى هذه النكته ، فإنه لا ريب ولا إشكال فى كون آيات القرآن ممن لم يتعلم ولم يكتب ولم يقرأ فى مدرسه من المدارس ، إعجازا ظاهرا بينا ، كما أشار إليه فى قوله عز وجل : (فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (٣) وقوله تعالى : (وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّونَ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ) (٤).

ص: ٢٨٧

١- النساء : ٨٤.

٢- أنوار الهدى : ص ١٣٣ - ١٣٥.

٣- يونس : ١٦.

٤- العنكبوت : ٤٨.

ومما ذكر يظهر أن نفس القرآن بفصاحته وبلاغته ومحتواه معجزه وبعبارة أخرى ، إعجازه داخلي بمعنى أنه على كيفية يعجز عنه الآخرون من الجن والإنس ، وعليه فما نقل عن النظام والسيد المرتضى ، واحتمله المحقق الطوسي - قدس سره - في متن تجريد الاعتقاد ، والعلماء الحلبي في شرحه من الصرفه بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضه ، وإلما فالعرب كانوا قادرين على الألفاظ المفردة وعلى التركيب ، وإنما منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزا لهم عما كانوا قادرين عليه ، في غاية الضعف ، فإن كثيرا ممن تصدوا لمعارضه القرآن ولم يستطيعوا ، اعترفوا بأن القرآن في درجه ، عجز عن مثله البشر ، فإن لم يكن القرآن معجزا بنفسه ، لزم أن يعترف العاجز بمجرد العجز عن الاتيان بمثله ، وقد روى قاضى عياض في إعجاز القرآن أنه ذكر أبو عبيد أن اعرابيا سمع رجلا يقرأ (فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) (١) فسجد ، وقال : سجدت لفصاحته ، وحكى الاصمعي أنه سمع كلام جاريه ، فقال لها : قاتلك الله ما أفصحك! فقالت : أو يعد هذا فصاحه بعد قول الله تعالى : (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (٢) فجمع في آيه واحده بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين.

وسمع آخر رجلا يقرأ (فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا) (٣) فقال : أشهد أن مخلوقا لا يقدر على مثل هذا الكلام ، ولذلك أيضا لما سمع الوليد بن المغيرة من النبي - صلى الله عليه وآله - (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (٤) قال : والله إن

ص: ٢٨٨

١- الحجر : ٩٤.

٢- القصص : ٧.

٣- يوسف : ٨٠.

٤- النحل : ٩٠.

له لحلاوه ، وإن عليه لطلاوه (حسن وبهجه) وإن أسفله لمغدق (من اغدق : اتسع وكثر فيه الخير) وإن أعلاه لمثمر ، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه ، وما يقول هذا بشر. ولعله لذاك أيضا لما سمع كلام النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - الوليد بن المغيرة ، وقرأ عليه القرآن رق فجاءه أبو جهل منكرا عليه ، قال : والله ما منكم أحد أعلم بالأشعار مني ، والله ما يشبه الذى يقول شيئا من هذا (١).

وبالجمله كل هذا ونظائره مما يشهد على أن نفس القرآن ، كلام يعجز عن اتيانه البشر والجن. هذا مضافا إلى ما فى «البيان» من أنه لو كان إعجاز القرآن بالصرفه ، لوجد فى كلام العرب السابقين مثله ، قبل أن يتحدى النبي البشر ويطلبهم بالآيات بمثل القرآن ، ولو وجد ذلك لنقل وتواتر ، لتكثر الدواعى إلى نقله ، وإذ لم يوجد ولم ينقل كشف ذلك عن كون القرآن بنفسه أعجازا إليها وخارجا عن طاقه البشر (٢). هذا بحسب الشواهد التاريخيه الداله على أن إعجاز القرآن من جهه محتواه لا من جهه المنع والصراف الخارجى.

وزاد عليه العلماءه الطباطبائى - قدس سره - بما فى تفسيره من أن هذا قول فاسد ، لا ينطبق على ما تدل عليه آيات التحدى بظاهرها ، كقوله تعالى : (قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ) (٣) فإن الجمله الأخيره ظاهره فى أن الاستدلال بالتحدى إنما هو على كون القرآن نازلا ، لا كلاما تقوله رسول الله - صلى الله عليه وآله - وأن نزوله إنما هو بعلم الله ، لا بإنزال الشياطين كما قال تعالى : (أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) (٤) وقوله : «وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ وَمَا يَتَّبِعِي لَهُمْ وَمَا يَسْتِطِيعُونَ»*

ص : ٢٨٩

١- راجع تفسير البيان فى تفسير القرآن : ٤٢ نقلا عن تفسير الطبرى وتفسير القرطبى.

٢- البيان فى تفسير القرآن : ٦١.

٣- هود : ١٣ - ١٤.

٤- الطور : ٣٣ - ٣٤.

إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ» (١) والصرف الذى يقولون به ، إنما يدل على صدق رساله بوجود آيه هي الصرف ، لا على كون القرآن كلاما لله ، نازلا من عنده ، ونظير هذه الآيه ، الآيه الاخرى وهى قوله تعالى : (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مِنَ اسْتِطْعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَاْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) (٢) فإنها ظاهره فى أن الذى يوجب استحاله اتيان البشر بمثل هذا القرآن ، وضعف قواهم وقوى كل من يعينهم على ذلك من تحمل هذا الشأن ، هو أن للقرآن تأويلا- لم يحيطوا بعلمه ، فكذبوه ولا- يحيط به علما إلا الله ، فهو الذى يمنع المعارض عن أن يعارضه لا أن الله سبحانه يصرفهم عن ذلك مع تمكنهم منه لو لا الصرف ياراده من الله تعالى ، وكذا قوله تعالى : (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَّ دُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً) (٣) فإنه ظاهر فى أن الذى يعجز الناس عن الاتيان بمثل القرآن ، إنما هو كونه فى نفسه على صفه عدم الاختلاف لفظا ومعنى ، ولا يسع لمخلوق أن يأتى بكلام غير مشتمل على الاختلاف ، لا أن الله صرفهم عن مناقضته بإظهار الاختلاف الذى فيه. هذا ، فما ذكره من أن إعجاز القرآن بالصرف كلام لا ينبغى الركون إليه (٤) وأضف إلى ذلك أن صدور العلم القرآنى مع ما فيه من التعالى والعظمه من الذى يكون أميّا لم يقرأ ولم يكتب ولم يدرس عند أحد إعجاز وخارج عن القدره والعاده ، والصرفه فيما يمكن عاده لا فيما لا يمكن عاده فلا تغفل.

ثم لا- يذهب عليك أن دعوى رساله من النبى كما هى صريح بعض الآيات ، كقوله تعالى : (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً) (٥) مع ظهور المعجز فى يده وهو القرآن الكريم ، كما عرفت ، يكفى لإثبات نبوته

ص : ٢٩٠

١- الشعراء : ٢١٠ - ٢١٢.

٢- يونس : ٣٨ - ٣٩.

٣- النساء : ٨١.

٤- تفسير الميزان : ١ : ٦٨.

٥- الاعراف : ١٥٨.

ورسالته ، إذ لو كان كاذباً لزم الإغراء بالجهل ، وهو ممتنع الصدور عنه تعالى ، لعدم مناسبته مع اطلاق كماله وحكمته ، ولكن مع ذلك أكد وتنازل وسلك مسلك الإنصاف والمماشاه وتحدى الناس وناداهم باتيان عشر سور (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ) (١) ثم تنازل عنه لتثبيت العجز ، وتحداهم وناداهم باتيان سوره واحده (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرِهِ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (٢).

ثم لم يكتف بذلك بل دعاهم بالاتيان والمعارضه والاستمداد من كل من حضر (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرِهِ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (٣).

ثم أكد التأكيدات بالإخبار الإعجازى بأن السعى فى طريق المعارضه لا نتيجه له إلا الخساره والافتضاح ولو اجتمع الجن والانس واستظهر بعضهم ببعض لا يمكن أن يأتوا بمثله إلى الأبد.

كما نص عليه (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ) (٤) ، (قُلْ لِيِنَّ اجْتَمَعَتِ الْبِائِسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً) (٥).

وهذا هو السبب لتسميه القرآن بالمعجزه الخالده إذ لا يختص إعجازه بعصر ولا زمان ، بل هو معجزه إلى الأبد ، كما أخبر عنه فى قوله : (وَلَنْ تَفْعَلُوا) وفى قوله : (لا يَأْتُونَ).

قال العلامة آيه الله الشيخ محمد جواد البلاغى - قدس سره - : «وقد مضت

ص : ٢٩١

١- هود : ١٣ - ١٤.

٢- يونس : ٣٨.

٣- البقره : ٢٣.

٤- البقره : ٢٤.

٥- الاسراء : ٨٨.

بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي ، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مخترق كاذب ، أو مغالط ، أو مشتبه وكلهم على غير هدى ، فإنه كلام الله الذي (لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) (٢) ومن

[شرح:]

لهم مده وأعوام ودعوه الرسالة والإعذار والإنذار دائمه عليهم ، وهم فى أشد الضجر منها والكراميه لها والخوف من عاقبتها والتألم من آثارها وتقدمها وظهورها ، وفى أشد الرغبه فى أهوائهم وعوائدهم وراثساتهم ، والعكوف على معبوداتهم ، ومع ذلك لم يستطيعوا معارضه شىء من القرآن الكريم ، ولا- الايتان بسوره من مثله ، لكى تظهر حجتهم ، وتسقط حجيه الرسول ويستريحوا من عنائهم من الدعوه التى شئت جامعتهم الأوثانيه ، وقاومت رثاساتهم الوحشيه وتشريعاتهم الأهوائيه ، وفرقت بين الأب وبنيه ، والأخ وأخيه ، والزوج وزوجه ، والقريب وقريبه وكدرت صفاء قبائلهم ، ونافرت بين عواطفهم ، ولم يجدوا لذلك حيله إلا الجحود الواهى ، والعناد الشديد والاضطهاد القاسى ، والاستشفاع بأبى طالب وغيره تاره والمثابره الوحشيه اخرى ، مع تقحم الأهوال وقتال الأقارب ومقاساه الشدائد ، وأهوال المغلوبيه ، فلما ذا لم يتظاهروا بأجمعهم عشر سنوات أو أكثر ويأتوا بشىء من مثل القرآن الكريم ، ويفاخروه ويحاكموه فى المواسم والمحافل التى أعدوها لمثل ذلك ، فتكون لهم الحججه والغلبه فى الحكومه ، وقرار النصفه ، وينادوا بالغلبه ويستريحوا من عناء هذه الدعوه ، وهم هم ، ومواد القرآن فى مفرداته وتراكيبه من لغتهم ، واسلوبه من صناعتهم التى لهم التقدم والرقى فيها والله الحججه البالغه (١).

(٢) يدل على حفظ القرآن وبقائه من دون تغير وتبديل امور :

ص: ٢٩٢

دلائل اعجازه أنه كلما تقدم الزمن وتقدمت العلوم والفنون فهو باق على طراوته وحلاوته ، وعلى سمو مقاصده وأفكاره ، ولا يظهر فيه خطأ فى نظريه علميه ثابتة ، ولا- يتحمل نقض حقيقه فلسفيه يقينيه ، على العكس من كتب العلماء وأعظم الفلاسفه مهتما بلغوا فى منزلتهم العلميه ومراتبهم الفكرية ، فإنه يبدو بعض منها على الأقل تافها ، أو نايبا ، أو مغلوطا ، كلما تقدمت الأبحاث العلميه ، وتقدمت العلوم بالنظريات المستحدثه ، حتى من مثل أعظم فلاسفه اليونان كسقراط وافلاطون وأرسطو الذين اعترف لهم جميع من جاء بعدهم بالابوه العلميه والتفوق الفكرى.

ونعتقد أيضا بوجوب احترام القرآن الكريم ، وتعظيمه بالقول والعمل ، فلا يجوز تنجيس كلماته حتى الكلمه الواحده المعتبره جزءا منه ، على وجه يقصد أنها جزء منه ، كما لا- يجوز لمن كان على غير طهاره أن يمس كلماته أو حروفه (لا- يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) سواء كان محدثا بالحدث الأكبر كالجنبه والحيض والنفاس ، وشبهها أو محدثا بالحدث الأصغر حتى النوم ، إلا إذا اغتسل أو توضأ على التفاصيل التى تذكر فى الكتب الفقهيه.

كما أنه لا يجوز احراقه ولا يجوز توهينه بأى ضرب من ضروب التوهين الذى يعد فى عرف الناس توهينا مثل رميه أو تقديره أو سحقه بالرجل ، أو وضعه فى مكان مستحقر ، فلو تعمد شخص توهينه وتحقيره بفعل واحد من هذه الامور وشبهها فهو معدود من المنكرين للإسلام وقدسيته المحكوم عليهم بالمروق عن الدين والكفر برب العالمين.

أحدها : الآيات الداله على أن الله سبحانه ضمن حفظه كقوله : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (١) فإنه يدل على أن حفظ القرآن بيد من نزله والتنزيل وإن كان أمرا حادثا ماضيا ولكن الحفظ امر يدوم من دون امد ومده قضاء للجمله الاسميه المؤكده بالتأكيدات المتعدده.

لا- يقال : إن الآيه الكريمه لا تدل على ذلك إلا إذا ثبت عدم كونها من الزيادات لأننا نقول عدم الزيادة فى القرآن الكريم من الضروريات والاتفاقيات بين المسلمين فلا مجال لاحتمال الزيادة فى القرآن الكريم وعليه فالآيه تدل على مصونيه القرآن الكريم من النقصان والزيادة والتحريف.

ثانيها : أن المستفاد من الآيات الداله على التحدى بالقرآن الموجود بينهم هو أنه معجزه خالده ، ومقتضاه هو بقاءه على ما هو عليه ، حتى يكون معجزه خالده ، وإلما فالمزيد فيه ممكن المعارضه ، فلا يكون بتمامه معجزه خالده فيتنافى مع آيات التحدى الداله على أن القرآن الكريم معجزه خالده بنفسها وآياتها كما لا يخفى.

ثالثها : أن الأئمه - عليهم السلام - استشهدوا بالآيات القرآنيه وأرجعوا الأصحاب إلى الاستشهاد بها بما هى من كتاب الله وهو دليل على حجيه الكتاب ، فلو كان فيه احتمال التغيير والتبديل ، لم يكن حجه كما هو ظاهر.

رابعها : أن النبى - صلى الله عليه وآله - صرح بترك الثقلين بين الناس إلى يوم القيامة ، والتأكيد على أن التمسك بهما لا يوجب الضلاله ، حيث قال : «إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى ، ما إن تمسكنم بهما لن تضلوا أبدا» فهو دليل على مصونيه ما ترك بينهم عن التبديل والتغيير ، وإلّا فالتمسك به لا يخلو عن الضلاله.

ص : ٢٩٤

١- الحجر : ٩.

خامسها : الروايات الداله على المراجعته إلى القرآن والاستضاءه بنوره ، إذ مع التغيير والتبديل لا مجال لذلك كما لا يخفى.

سادسها : الروايات الداله على أن الروايات المخالفه للقرآن باطل وزخرف ، فإنه مع التغيير والتبديل لا مجال للحكم بكون المخالف باطلا أو زخرفا ، فالمعلوم من هذه الروايات أن القرآن معيار تشخيص الحجه عن اللاحجه ، فما لم يكن بنفسه حجه لا يصلح لذلك.

سابعها : الروايات الداله على ان الموافقه للكتاب من المرجحات فى الروايات المتعارضات ، مع انه لو لم يكن فى نفسه حجه يصلح لذلك.

ثامنها : أن القرآن الكريم متواتر بتمام اجزائه من عهد النزول الى زماننا هذا وبعده لانه كان من عهد النبي موردا للاهتمام والتوجه ، بحيث لا مجال للتغيير والتبديل فيه ، وكان النبي - صلى الله عليه وآله - هو الأ-كثر توجهها بذلك ، كيف لا يكون كذلك ، مع أنه أصل وأساس للإسلام. فالعقل يشهد بأن اهتمامه به كثير فى زمان حياته ، ولذا ذهب الأصحاب إلى حفظه وقراءته ومقارأته بحيث صار الكتاب محفوظا ومنشورا فى عصره قال الفاضل الشعرانى : «قال النبي - صلى الله عليه وآله - : «ليؤمكم أقرأكم» فرغب الناس إلى حفظ القرآن وكتابته (بمثل هذا البيان) إلى أن حفظ عدد غير محصور من المسلمين فى أقطار الحجاز ، كل واحد من السور القرآنيه بالتحفظ الذهني أو الكتبي. مثلا حفظ عشره آلاف نفر سوره يس وعشرون ألفا سوره الرحمن وهكذا ، ولم تكن سوره لا يحفظها جمع كثير. عدده منهم حفظوا عشر سور ، وعدده اخرى حفظوا خمسين سوره وعدده منهم حفظوا كل ما نزل كعبد الله بن مسعود وأبى بن كعب وأمير المؤمنين - عليه السلام - .

ثم إن تركيب سور القرآن من الآيات وعددها وموضع الآيه النازله بالنسبه إلى أى سوره ، عينه النبي - صلى الله عليه وآله - من ناحيه الله تعالى ، ولكل

سوره اسم مخصوص معروفه به فى زمانه - صلى الله عليه وآله - بحيث إذا قال النبى - صلى الله عليه وآله - سوره طه ، أو سوره مريم ، أو سوره هود علمه الناس وفهموه. مثلاً لما قال النبى - صلى الله عليه وآله - : شيتنى سوره هود ، علمه الناس لأن الوفاء منهم حفظوها أو كتبوها. كل ذلك معلوم بالتواتر ولا شك فيه - إلى أن قال ما محصله - : فهم حفظوا القرآن الكريم بتمام الدقه حرفاً بحرف ، وكلمه بكلمه إلى عهدنا هذا ، والله تعالى حتم على نفسه حفظه كما قال : (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) (١) وأنجز الله تعالى هذا الوعد ، والمسلمون راعوا ضبط القرآن مع كمال المواظبه ، وسلكوا مسلك الاحتياط إلى أنه لو كتب فى الصدر الأول رسم الخط القديم على خلاف القواعد المعموله ، حفظوه بتلك الصوره ولم يجوزوا تغييره مثلاً بعد واو الجمع لزوم ذكر الألف طبقاً للقواعد المعموله فى رسم الخط ، وهذه القاعده كانت مرعيه فى القرآنات التى كتب فى عهد الصحابه إلا فى كلمه (جاؤ) و (فاؤ) و (باؤ) و (سيعؤا فى آياتنا) فى سوره سبأ و (عتؤا عتؤا) فى الفرقان و (الذين تبؤوا الدار) فى الحشر ، فإن الألف فى الموارد المذكوره لم يكتب فى تلك القرآنات ، وتبعهم المتأخرون فى ترك الألف فى الموارد المذكوره ، ولم يجوزوا زيادتها حتى نعلم أنهم حفظوا وضبطوا القرآن بأمانه ودقه ، ولم يكن سبيل للتحريف والتغيير فيه - إلى أن قال - : نعم فى عهدنا لم يلتفت بعض الناشرين فى إيران إلى النكته المذكوره ، ولم يراعوا ذلك وزادوا الألف فى المواضع التى تركه الصحابه ، وهذا موجب للأسف من جهه عدم توجه الناشرين إلى هذه النكته المهمه ، مع أن المسلمين فى الممالك الاخر راعوا ذلك كمال الرعايه» (٢).

والمحصل أن القرآن الموجود بين أيدينا مستند إلى التواتر القطعى سلفاً عن

ص: ٢٩٦

١- القيامة : ١٨.

٢- كتاب راه سعادت : ص ١٣٣ - ١٣٥.

سلف إلى زمان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - .

وقال في البيان : «وقد أطلق لفظ الكتاب على القرآن في كثير من آياته الكريمة ، وفي قول النبي - صلى الله عليه وآله - : «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» وفي هذا دلالة على أنه كان مكتوبا مجموعا ؛ لأنه لا يصح اطلاق الكتاب عليه وهو في الصدور ، بل ولا على ما كتب في اللخاف (الحجاره البيض الرقاق) والعسب (الجرائد) والأكتاف إلّا على نحو المجاز والعناية ، والمجاز لا يحمل اللفظ عليه من غير قرينه ، فإن لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي ، ولا يطلق على المكتوب إذا كان مجزئا غير مجتمع ، فضلا عما إذا لم يكتب وكان محفوظا في الصدور فقط» (1). ولا يضر استعمال الكتاب في بعض الآيات مجازا في أن لفظ الكتاب من دون قرينه على الخلاف ظاهر في معناه الحقيقي. وقال في موضع آخر : «إن اسناد جمع القرآن إلى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب والسنة والإجماع والعقل ، فلا يمكن للقائل بالتحريف أن يستدل به على دعواه ، ولو سلمنا أن جامع القرآن هو أبو بكر في أيام خلافته ، فلا ينبغي الشك في أن كيفية الجمع المذكوره في الروايات المتقدمه مكذوبه ، وأن جمع القرآن كان مستندا إلى التواتر بين المسلمين ، غايه الأمر أن الجامع قد دون في المصحف ما كان محفوظا في الصدور على نحو التواتر ، نعم لا شك أن عثمان قد جمع القرآن في زمانه ، لا بمعنى أنه جمع الآيات والسور في مصحف ، بل بمعنى أنه جمع المسلمين على قراءه إمام واحد ، وأحرق المصاحف الاخرى التي تخالف ذلك المصحف ، وكتب إلى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها ، ونهى المسلمين عن الاختلاف في القراءه ، وقد صرح بهذا كثير من أعلام أهل السنه. قال الحارث المحاسبى : «المشهور عند الناس أن جامع القرآن عثمان ، وليس

ص: ٢٩٧

١- البيان في تفسير القرآن : ص ١٦٧.

كذلك ، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد ، على اختيار وقع بينه وبين من شهدته من المهاجرين والأنصار ، لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام فى حروف القراءات ، فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التى انزل بها القرآن» (١) أقول : أما أن عثمان جمع المسلمين على قراءه واحده ، وهى القراءه التى كانت متعارفه بين المسلمين والتى تلقوها بالتواتر عن النبى - صلى الله عليه وآله - وأنه منع عن القراءات الاخرى المبتنيه على أحاديث نزول القرآن على سبعة أحرف ، التى تقدم توضيح بطلانها ، أما هذا العمل من عثمان ، فلم ينتقده عليه أحد من المسلمين ، وذلك لأن الاختلاف فى القراءه كان يؤدى ... إلى تكفير بعضهم بعضا - إلى أن قال - : ولكن الأمر الذى انتقد عليه هو احراقه لبقية المصاحف ، وأمره أهالى الأمصار باحراق ما عندهم من المصاحف ، وقد اعترض على عثمان فى ذلك جماعه من المسلمين ، حتى سمّوه بحراق المصاحف» (٢).

تاسعها : أنك قد عرفت أن مقتضى الأدله القطعيه المذكوره ، هو أن الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبى الأعظم ، وهو الذى أيدته الله فى عصرنا هذا ، فإن عندنا فى إيران رجلا من اهل تويسركان أشرقه الله بنور القرآن ، وهو مع كونه عاميا وغير قادر على قراءه اللغه العربيه والفارسيه ، حفظ باسراقه تعالى دفعه واحده فى لحظه واحده جميع القرآن ، وامتحنه بعض الأفاضل من الحوزه العلميه بقم ، بامتحانات دقيقه ظريفه وظهر صدقه واشتهر أمره ، وكان القرآن الذى حفظه عين الموجود بأيدينا من دون فرق.

بقى شىء وهو أن هنا روايات قد يستدل بها للتحريف ولكنها على

ص : ٢٩٨

١- الاتقان : النوع ١٨ ج ١ ص ١٠٣.

٢- البيان فى تفسير القرآن : ص ١٧١ - ١٧٢.

طوائف : منها مربوطه بالقراءات ، ومنها بيان المصاديق للعناوين الكليه فى الآيات ، ومنها بيان التحريف المعنوى عن المبطلين ، لا التحريف الاصطلاحى ، ومنها بيان التأويل ، ومنها ضعيفه السند لا يعتنى بها ، ولو سلم تماميه بعضها من جهه السند والدلاله ، فلا شك فى كونها مردوده بالأدله المذكوره لأنها مخالفه للكتاب والسنه والأخبار المتواتره فلا تغفل ومما ذكر يظهر قوه ما قاله شيخ المحدثين الصدوق طاب ثراه المتوفى سنه ٣٨١ هـ - ق : من أن اعتقادنا أن القرآن الذى أنزله الله على نبينا - صلى الله عليه وآله وسلم - هو ما بين الدفتين وما فى ايدى الناس - إلى أن قال - : ومن نسب إلينا أنا نقول أنه أكثر من ذلك فهو كاذب (١) وبه ينقدح أن الإماميه لا يقولون بالتحريف وإلا لما صح ذلك عن مثل الصدوق ، وعليه فما أشنع نسب التحريف إلى الإماميه أو مجرد وجود بعض الروايات فى كتب الأحاديث أو مجرد بعض الأقوال النادره لا- يجوز تلك النيه وإلما فالعامه أولى بها مع اشتغال صحاحهم على الروايات ووجود بعض الأقوال فى ذلك (٢).

ص : ٢٩٩

١- كتاب الاعتقادات باب الاعتقاد فى مبلغ القرآن.

٢- حقائق هامه : ص ١١ - ٣٥.

[متن عقائد الإماميه:]

لو خاصمنا أحد في صحه الدين الاسلامى نستطيع أن نخصمه بإثبات المعجزه الخالده له ، وهى القرآن الكريم على ما تقدم من وجه إعجازه ، وكذلك هو طريقنا لإقناع نفوسنا عند ابتداء الشك والتساؤل للذين لا بد أن يمرا على الإنسان الحر في تفكيره عند تكوين عقيدته أو تثبيتها (١).

[شرح:]

(١) هذا مضافا إلى تواتر المعجزات الاخر ، التى رواها المحدثون والمؤرخون في جوامعهم. قال العلامة الحلى - قدس سره - في شرح تجريد الاعتقاد : «نقل عنه - صلى الله عليه وآله - معجزات كثيره كنبوع الماء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوه تبوك ، وكعود (١) ماء بئر الحديبيه لما استسقاها أصحابه بالكليه ، ونشفت البئر ، فدفع سهمه إلى البراء بن عازب ، فأمره بالنزول ، وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال ، حتى خيف على البراء بن عازب من الغرق ، ونقل عنه - عليه السلام - في بئر قوم شكوا إليه ذهاب مائها في الصيف ، فتفل فيها حتى انفجر الماء الزلال منها ، فبلغ أهل

ص: ٣٠٠

١- وفي نسخه كغور ماء ، ولعلها أصح بناء على أن قوله بالكليه قيد للغور ، فيكون كغور الماء بالكليه.

اليمامه ذلك ، فسألوا مسيلمه لما قل ماء بئرهم ذلك ، فتفل فيها فذهب الماء أجمع ، ولما نزل قوله تعالى : (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) قال لعلى - عليه السلام - : شق فخذ شاه ، وجئني بعس من لبن ، وادع لى من بنى أبيك بنى هاشم ، ففعل على - عليه السلام - ذلك ، ودعاهم . وكانوا أربعين رجلا فأكلوا حتى شبعوا ، ما يرى فيه إلّا أثر أصابعهم ، وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله ، فلما أراد أن يدعوهم إلى الإسلام ، قال أبو لهب : كاد ما سحركم محمّد ، فقاموا قبل أن يدعوهم إلى الله تعالى ، فقال لعلى - عليه السلام - : افعل مثل ما فعلت ، ففعل فى اليوم الثانى كالأول ، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب إلى كلامه ، فقال لعلى - عليه السلام - : افعل مثل ما فعلت ، ففعل مثله فى اليوم الثالث ، فبايع عليا - عليه السلام - على الخلافه بعده ومتابعته .

وذبح له جابر بن عبد الله عناقا يوم الخندق ، وخبز له صاع شعير ، ثم دعاه - عليه السلام - فقال : أنا وأصحابى؟ فقال : نعم ، ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك ، فقالت له : أنت قلت امض وأصحابك؟ فقال : لا ، بل هو لما قال : أنا وأصحابى قلت : نعم ، فقالت : هو أعرف بما قال ، فلما جاء - عليه السلام - قال : ما عندكم؟ قال جابر : ما عندنا إلّا عناق فى التنور وصاع من شعير خبزناه ، فقال - عليه السلام - : أقعد أصحابى عشره عشره ، ففعل فأكلوا كلهم .

وسبح الحصا فى يده - عليه السلام - وشهد الذئب له بالرساله ، فإن اهبان ابن أوس (١) كان يرعى غنما له فجاء ذئب فأخذ شاه منها فسعى نحوه ، فقال له الذئب : أتعجب من أخذى شاه ، هذا محمّد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه فجاء إلى النبى وأسلم ، وكان يدعى مكلم الذئب .

وتفل فى عين على - صلى الله عليه وآله - لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبدا ،

ص: ٣٠١

١- وفى نسخه رهبان بن أوس وفى شرح الفاضل الشعرانى وهبان بن أوس .

ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد ، فكان لباسه فى الصيف والشتاء واحدا ، وانشق له القمر ، ودعا الشجره فأجابته وجاءته ته تخذ الأرض من غير جاذب ولا دافع ، ثم رجعت إلى مكانها ، وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبرا فانقل إليه فحن الجذع إليه حنين الناقه إلى ولدها فالترمه فسكن.

وأخبر بالغيوب فى مواضع كثيره ، كما أخبر بقتل الحسين - عليه السلام - وموضع الفتك به (١) فقتل فى ذلك الموضع ، وأخبر بقتل ثابت بن قيس بن الشماس فقتل بعده - عليه السلام - وأخبر بفتح مصر وأوصاهم بالقبط خيرا فإن لهم ذمه ورحما ، وأخبرهم بادعاء مسيلمه النبوه باليمامة ، وادعاء العنسى (٢) النبوه بصنعاء ، وأنهما سيقتلان ، فقتل فيروز الديلمى العنسى قرب وفاه النبى - صلى الله عليه وآله - وقتل خالد بن الوليد مسيلمه.

وأخبر عليا - عليه السلام - بخبر ذى الثديه وسيأتى ، ودعا على عتبه بن أبى لهب لما تلا - عليه السلام - (وَالنَّجْمِ) فقال عتبه : كفرت برب النجم ، بتسليط كلب الله عليه ، فخرج عتبه إلى الشام فخرج الأسد ، فارتعدت فرائضه فقال له أصحابه : من أى شىء ترتعد؟ فقال : إن محمدا دعا على فو الله ما أظلت السماء على ذى لهجه أصدق من محمّد ، فأحاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه ، فجاء الأسد فلحس رءوسهم واحدا واحدا (٣) حتى انتهى إليه ، فضغمه ضغمه (٤) ، ففزع منه ومات ، وأخبر بموت النجاشى ، وقتل زيد بن حارثه بمؤته ، فأخبر - عليه السلام - بقتله فى المدينه وأن جعفرا أخذ الرايه ، ثم قال : قتل جعفر ،

ص: ٣٠٢

١- أى القتل على غفله ، وفى بعض النسخ : وموضع القتل به.

٢- وفى نسخه : العبسى.

٣- وفى نسخه : فجاء الأسد يهمش رءوسهم واحدا واحدا ، وكيف كان لحس ، أى لعق. وهمش ، أى عض.

٤- ضغمه ، أى عضه بملء فمه.

ثم توقف وقفه ، ثم قال : وأخذ الرايه عبد الله بن رواحه ، ثم قال : وقتل عبد الله بن رواحه وقام - عليه السلام - إلى بيت جعفر واستخرج ولده ، ودمعت عيناه ونعى جعفرًا إلى أهله ، ثم ظهر الأمر كما أخبر - عليه السلام - وقال لعمار : تقتلك الفئة الباغية ، فقتله أصحاب معاوية ، ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه ، واحتال على العوام ، فقال : قتله من جاء به ، فعارضه ابن عباس وقال : لم يقتل الكفار إذن حمزه ، وإنما قتله رسول الله - صلى الله عليه وآله - لأنه هو الذي جاء به إليهم حتى قتلوه .

وقال لعلی - عليه السلام - : ستقاتل بعدی الناکثین والقاسطین والمارقین ، فالناکثون طلحه والزبير ؛ لأنهما بايعاه ونكثا ، والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه ، لأنهم ظلمه بغاه ، والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج ، ثم قال العلامه الحلی - قدس سره - : «وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه ، وقد أوردنا معجزات اخرى منقوله في كتاب نهايه المرام» (1).

وأیضا أشار إلى بعض المعجزات آیه الله الشيخ محمد جواد البلاغی وأنا أذكر منها ما لم ينقله العلامه الحلی - قدس سره - قال : «فمنها تظليل الغمامه له في مسيره ، والتصاق الحجر بكف أبي جهل لما أراد أن يرميه به ، ونسج العنكبوت ، وتفريخ الحمامه في ساعه على باب الغار ، ونزول قوائم مهر سراقه بن مالك بن جشعم المدلجی في الأرض وخروجها بدعائه لما تبعه ، ومسحه على ضرع العنز الحائل ، حتى درّ لبنها وارتووا منه ، وكذا شاه أمّ معبد وغيرها ، ورده لعين قتاده بن النعمان إلى موضعها بعد ما قلعت فصارت أحسن عينيه ، وإبرائه المجذوم من جهينه بمسحه بالماء الذي تفل فيه ، وإبرائه رجل عمرو بن معاذ يوم

ص: ٣٠٣

١- كشف المراد ص ٣٥٥ - ٣٥٧ الطبعه الحديثه بقم المشرفه.

قطعت إذ تفل عليها ، ويد معاذ بن عفراء في بدر ، وإخباره في القرآن الكريم بأن الله كفاه المستهزئين ، وبظهوره على الدين كله ، وبدخول المسلمين المسجد الحرام آمينين محلقين ومقصرين ، وبغلبه الروم في بضع سنين ، وإخباره وهو محصور في الشعب بشأن صحيفه قریش القاطعه ، وإخباره بفتح المسلمين مصر والشام والعراق ، وبموت كسرى في يومه ، وبأن فاطمه ابنته أول أهله لحوقا به ، وبأن أبا ذر يموت وحده ، ويسعد بدفنه جماعه من أهل العراق ، وأن إحدى نسائه تنبأها كلاب الحوآب ، وبقتل على - عليه السلام - في شهر رمضان ، وأن كريمته الشريفه تخضب من دم رأسه ، وأن ولده الحسين - عليه السلام - يقتل بكربلاء إلى غير ذلك ، ومن معجزاته استجابته دعائه ، وسقيا المطر باستفائه في موارد كثيره جدا ، وقد أنهت كتب الحديث والتاريخ موارد معجزاته - صلى الله عليه وآله - وكراماته من نحو ما ذكرناه وغيره إلى أكثر من ثلاثه آلاف ، وأن الكثير منها في عصره وما بعده هو قسم المستفيض أو المشهور أو المتواتر ، ولكن عادة المصنفين على الاقتصار على سند المشيخه فكسته هذه العاده في الظاهر ثوب روايه الآحاد ، لكن الإعجاز المشترك بينها ، الشاهد على رساله يزيد على حد التواتر ويبلغ درجه الضروريات وها هي كتب الحديث والتاريخ» (١).

وهذا مضافا إلى البشارات التي صدرت من الأنبياء الماضين في حق نبوه نبينا محمّد - صلى الله عليه وآله - وأوصافه ، وهذه البشارات كانت واضحه بحيث لا مجال لإنكار نبوته كما نص عليه في القرآن الكريم بقوله عزوجل : (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (٢) ، وصرح بأن موسى وعيسى - على نبينا وآله وعليهما السلام - بشرا به حيث قال تعالى : (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي

ص: ٣٠٤

١- انوار الهدى : ص ١٣٥ - ١٣٧.

٢- البقره : ١٤٦.

وأما الشرائع السابقه كاليهوديه والنصرانيه ، فنحن قبل التصديق بالقرآن الكريم أو عند تجريد أنفسنا عن العقيدته الإسلاميه ، لا حجه لنا لإقناع نفوسنا بصحتها ، ولا لإقناع المشكك المتسائل ، إذ لا معجزه باقيه لها كالكتاب العزيز ، وما ينقله أتباعها من الخوارق والمعاجز للأنبياء السابقين ، فهم متهمون في نقلهم لها أو حكمهم عليها.

وليس في الكتاب الموجوده بين أيدينا المنسوبه إلى الأنبياء كالتوراه والإنجيل ، ما يصلح أن يكون معجزه خالده تصح أن تكون حجه قاطعه ،

[شرح:]

يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ (١) ، وقال عزوجل : (وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ) (٢). قال في البيان : «وقد آمن كثير من اليهود والنصارى بنبوته في زمن حياته وبعد مماته ، وهذا يدلنا دلالة قطعيه على وجود هذه البشاره في الكتابين المذكورين في زمان دعوته ، ولو لم تكن هذه البشاره المذكوره فيهما لكان ذلك دليلا- كافيا لليهود والنصارى على تكذيب القرآن في دعواه وتكذيب النبي في دعوته» (٣) وفي التوراه والإنجيل المحرفين مواضع يمكن استظهار البشاره منها على نبينا محمد - صلى الله عليه وآله - وقد تصدى جمع لذلك وأغمضنا عن ذكرها للاختصار (٤).

ص: ٣٠٥

١- الاعراف : ١٥٧.

٢- الصف : ٦.

٣- تفسير البيان : ص ٩٠.

٤- راجع الهدى إلى دين المصطفى ، الرحله المدرسيه ، أنيس الاعلام ، بشارات العهدين ، كتاب راه سعادت : ص ١٦٨ - ١٩٠.

ودليلا مقنعا فى نفسها قبل تصديق الإسلام لها.

وإنما صح لنا نحن المسلمين أن نقر ونصدق بنبوه أهل الشرائع السابقه ، فلأننا بعد تصديقنا بالدين الإسلامى ، كان علينا أن نصدق بكل ما جاء به وصدقه ، ومن جمله ما جاء به وصدقه ، نبوه جمله من الأنبياء السابقين على نحو ما مر ذكره.

وعلى هذا فالمسلم فى غنى عن البحث والفحص عن صحه الشريعة النصرانيه وما قبلها من الشرائع السابقه ، بعد اعتناقه الإسلام ، لأن التصديق به تصديق بها ، والايمان به ايمان بالرسل السابقين ، والأنبياء المتقدمين ، فلا يجب على المسلم أن يبحث عنها ويفحص عن صدق معجزات انبيائها ؛ لأن المفروض أنه مسلم قد آمن بها بايمانه بالإسلام وكفى.

نعم لو بحث الشخص عن صحه الدين الإسلامى ، فلم تثبت له صحته وجب عليه عقلا - بمقتضى وجوب المعرفه والنظر - أن يبحث عن صحه دين النصرانيه ؛ لأنه هو آخر الأديان السابقه على الإسلام ، فإن فحص ولم يحصل له اليقين به أيضا ، وجب عليه أن ينتقل فيفحص عن آخر الأديان السابقه عليه ، وهو دين اليهوديه حسب الفرض ... وهكذا ينتقل فى الفحص ، حتى يتم له اليقين بصحه دين من الأديان أو يرفضها جميعا (٢).

[شرح:]

(٢) ولا- يخفى عليك أنه بعد قيام الأدله العقلية على لزوم البعثه ، نعلم إجمالا بوجود المبعوثين من الأنبياء والرسل فى الأزمنه السابقه ، فاللزام على من

وعلى العكس فيمن نشأ على اليهوديه أو النصرانيه ، فإن اليهودى لا يغنيه اعتقاده بدينه عن البحث عن صحه النصرانيه والدين الإسلامى ، بل يجب عليه النظر والمعرفه بمقتضى حكم العقل ، وكذلك النصرانى ليس له أن يكتفى بايمانه بالمسيح - عليه السلام - بل يجب أن يبحث ويفحص عن الإسلام وصحته ، ولا يعذر فى القناعه بدينه من دون بحث وفحص ؛ لأن اليهوديه وكذا النصرانيه لا تنفى وجود شريعته لا حقه لها ، ناسخه لأحكامها ، ولم يقل موسى ولا المسيح - عليهما السلام - أنه لا نبى بعدى.

فكيف يجوز لهؤلاء النصرارى واليهود أن يطمئنوا إلى عقيدتهم ، ويركنوا إلى دينهم قبل أن يفحصوا عن صحه الشريعته اللاحقه لشريعتهم ، كالشريعته النصرانيه بالنسبه إلى اليهود ، والشريعته الإسلاميه بالنسبه إلى اليهود والنصارى ، بل يجب بحسب فطره العقول أن يفحصوا

[شرح:]

تفحص ولم يثبت عنده صحه الأديان الموجوده ، هو الايمان بهم على الإجمال ، فإن علم من أوامرهم ونواهيهم شيئاً ، فعليه العمل بعلمه ، فإن كان علماً تفصيلياً فهو وإلاً فبمقتضى القواعد من الاحتياط فيما إذا أمكن ولا عسر ، ومن التخيير فيما إذا لم يمكن ، وبالجمله فالحكم بالرفض مطلقاً محل تأمل ، بل منع. ثم إن رمى الامم السابقه بالتهمه فى جميع ما ينقلون عن أنبيائهم من المعجزات ، ليس بسديد ، بل اللازم هو المراجعه إلى كتبهم المختلفه ، فإن حصل فى مورد تواتر النقل ، ولو كان تواتراً إجمالياً فهو ، وإلّا فلا- وقع لما لا يفيد العلم ، كما لا يخفى وبالجمله فالتفصيل المذكور فى منقولاتهم أحسن من رمى جميع منقولاتهم بالتهمه فلا تغفل.

عن صحه هذه الدعوى اللاحقه ، فإن ثبتت لهما صحتها انتقلوا فى دينهم إليها ، وإلا صح لهم فى شريعته العقل حينئذ البقاء على دينهم القديم والركون إليه.

أما المسلم كما قلنا ، فإنه إذا اعتقد بالإسلام لا- يجب عليه الفحص ، لا- عن الأديان السابقه على دينه ، ولا عن اللاحقه التى تدعى. أما السابقه فلأن المفروض أنه مصدق بها ، فلما ذا يطلب الدليل عليها ، وإنما فقط قد حكم بأنها منسوخه بالشريعته الاسلاميه فلا يجب عليه العمل بأحكامها ولا بكتبها ، وأما اللاحقه فلأن نبي الإسلام محمد - صلى الله عليه وآله - قال : «لا نبي بعدى» وهو الصادق الأمين كما هو المفروض (ما يُنطَقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) فلما ذا يطلب الدليل على صحه دعوى النبوه المتأخره إن ادعاها مدع.

نعم على المسلم بعد تباعد الزمان عن صاحب الرساله واختلاف المذاهب والآراء ، وتشعب الفرق والنحل أن يسلك الطريق الذى يثق فيه أنه يوصله إلى معرفه الأحكام المنزله على محمد صاحب الرساله ؛ لأن المسلم مكلف بالعمل بجميع الأحكام المنزله فى الشريعته كما انزلت ، ولكن كيف يعرف أنها الأحكام المنزله كما انزلت ، والمسلمون مختلفون والطوائف متفرقه ، فلا- الصلاه واحده ولا- العبادات متفقه ، ولا- الأعمال فى جميع المعاملات على وتيره واحده ... فماذا يصنع؟ بأيه طريقه من الصلاه - إذن - يصلى؟ وبأيه شاكله من الآراء يعمل فى عباداته ومعاملاته كالنكاح والطلاق والميراث والبيع والشراء وإقامه الحدود والديات وما إلى ذلك؟

ولا يجوز له أن يقلد الآباء ، ويستكين إلى ما عليه أهله وأصحابه ، بل لا بد أن يتيقن بينه وبين نفسه ، وبينه وبين الله تعالى ، فإنه لا مجاله هنا ولا مدهانه ولا تحيز ولا تعصب ، نعم لا بد أن يتيقن بأنه قد أخذ بأمثل الطرق التي يعتقد فيها بفرغ ذمته بينه وبين الله من التكاليف المفروضة عليه منه تعالى ، ويعتقد أنه لا عقاب عليه ولا عتاب منه تعالى باتباعها ، وأخذ الأحكام منها ، ولا يجوز أن تأخذه في الله لومه لائم (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى) ، (بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ) ، (إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا) وأول ما يقع التساؤل فيما بينه وبين نفسه أنه هل يأخذ بطريقه آل البيت أو يأخذ بطريقه غيرهم. وإذا أخذ بطريقه آل البيت فهل الطريقه الصحيحه طريقه الإماميه الاثنى عشرية أو طريقه من سواهم من الفرق الاخرى (٣).

ثم إذا أخذ بطريقه أهل السنه فمن يقلد من المذاهب الأربعة أو من غيرهم من المذاهب المندرسه؟

هكذا يقع التساؤل لمن أعطى الحريه فى التفكير والاختيار حتى يلتجئ من الحق إلى ركن وثيق. ولأجل هذا وجب علينا بعد هذا أن نبحث عن الإمامه وأن نبحث عما يتبعها فى عقيدته الإماميه الاثنى عشرية.

[شرح:]

(٣) وسيأتى الاستدلال على لزوم الرجوع إلى طريقه الإماميه الاثنى عشرية عند قوله : «عقيدتنا فى طاعه الائمه عليهم السلام» إن شاء الله تعالى ، وسنبين بإذنه تعالى وتوفيقه ، معنى الإمامه ومغزاها وعلو شأنها ، وأن الأعمال الصالحه لا

تكون عند الله تعالى مقبوله إلّا بالاعتقاد بالإمامه ، وأنه لا يكفي في الاعتقاد بالإمامه مجرد الرجوع إليهم في أخذ الأحكام ، فإن غايته أنهم كالرواه الثقات ، وأين هذا من مقام الإمامه الشامخه ، والمصنف ذكر لزوم الرجوع إليهم في أخذ الأحكام من باب المماشاه والحد الأقل من الرجوع إليهم مع اخواننا العامه ، فإنهم لا يرجعون في القضاء والفتاوى إلى جوامع أحاديثنا ، مع أن اصولنا أصح سندا وأتقن متنا ، إذ كلها صادرة من أهل البيت الذين هم معصومون عن الخطأ والاشتباه ، بنص قول النبي - صلى الله عليه وآله - كما سيأتي إن شاء الله بيانه ، والنقله عنهم هم الموثقون ، فلا حجه لهم في الإعراض عن جوامع أحاديثنا ، بل الحجه عليهم .

ذهب السيد آيه الله العظمى البروجردى - قدس سره - بعد نقل الأدله الكثيره الداله على وجوب الرجوع إلى الائمة الطاهرين - عليهم السلام - إلى استظهار امور .

الأول : أن رسول الله - صلى الله عليه وآله - لم يترك الائمة بعده سدى ، مهمله بلا إمام هاد ، وبيان شاف ، بل عيّن لهم ائمه هداه دعاه ساده قاده حفاظا ، وبيّن لهم المعارف الإلهيه ، والفرائض الدينيه والسنن والآداب والحلال والحرام والحكم والآثار ، وجميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامه ، حتى أرش الخدش ، ولم يأذن - صلى الله عليه وآله - لأحد أن يحكم أو يفتى بالرأى والنظر والقياس ، لعدم كون موضوع من الموضوعات أو أمر من الامور خاليا عن الحكم الثابت له من قبل الله الحكيم العليم ، بل أملى - صلى الله عليه وآله - جميع الشرائع والأحكام على الإمام على بن أبى طالب - عليه السلام - وأمره بكتابته وحفظه ورده إلى الائمة من ولده - عليهم السلام - فكتبه - عليه السلام - بخطه وأداه إلى أهله .

والثانى : أنه - صلى الله عليه وآله - أملى هذا العلم على على بن أبى طالب

- عليه السلام - فقط ، ولم يطلع عليه في عصره - صلى الله عليه وآله - غيره أحد ، وأوصى إليه أن يكون هذا الكتاب بعده عند
الائمة الأحد عشر فيجب على الامه كلهم أن يأخذوا علم الحلال والحرام وجميع ما يحتاجون إليه في أمر دينهم بعد رسول الله -
صلى الله عليه وآله - من على بن أبي طالب والائمة من ولده - عليهم السلام - فإنهم موضع سر النبي - صلى الله عليه وآله -
وخزان علمه ، وحفاظ دينه ... الخ (١) وسيأتى إن شاء الله تحقيق ذلك والحمد لله.

ص: ٣١١

١- جامع احاديث الشيعة : ج ١ ص ١١.

تمهيد

- عقيدتنا فى النظر والمعرفة..... ٩
- بيان طرق المعرفة..... ١٢
- كفايه العلم ولو حصل من التقليد..... ١٣
- عدم كفايه التقليد الذى لا يوجب العلم..... ١٤
- هل تكفى الأدله السمعيه فى أصول الاعتقادات..... ١٥
- عقيدتنا فى التقليد بالفروع..... ١٨
- عقيدتنا فى الاجتهاد..... ١٩
- عقيدتنا فى المجتهد..... ٢١

الفصل الأول : الإلهيات

- عقيدتنا فى الله تعالى..... ٢٥
- أدله اثبات المبدأ المتعالى..... ٢٥
- الفرق بين الفطره..... ٢٥
- الفرق بين الفطره والغريزه..... ٢٩
- الثانى : دليل الإمكان..... ٢٩

الثالث : دليل المعلوليه.....	٣٤
الرابع : دليل الضروره والوجوب.....	٣٥
الخامس : دليل الحدوث والتغير.....	٣٦
السادس : دليل النظم والتناسب.....	٣٧
السابع : دليل المحدوديه.....	٣٩
الثامن : دليل التدبير والهدايه.....	٤٠
بحث فى أنواع صفات الله تعالى.....	٤٢
بحث فى علم الله تعالى.....	٤٥
بحث فى قدره الله تعالى واختياره.....	٤٩
بحث فى توحيد الله تعالى وأقسامه.....	٥٣
حكم المجسمه والمشبهه.....	٥٨
بحث فى الرؤيه.....	٦٠
عقيدتنا فى التوحيد.....	٦٣
معنى الند ونفيه عنه تعالى.....	٦٣
حكم إسناد تدبير الأمر إلى غيره.....	٦٤
وجوب توحيدته تعالى فى العباده.....	٦٦
حكم الرياء والمرائى.....	٦٧
زياره القبور وإقامه المآتم لا تنافى التوحيد.....	٦٩
الحث على زياره المعصومين (عليهم السلام).....	٧١
الحث على إقامة المآتم.....	٧٢

عقيدتنا في صفاته تعالى.....٧٤

الاختلاف في نسبة الصفات إلى الذات.....٧٤

كون صفاته عين ذاته.....٧٤

حكم من اعتقد بزيادة الصفات على الذات.....٧٨

ص: ٣١٤

- الصفات الثبوتيه وأقسامها ٧٨
- بيان المراد من القيويميه ٧٩
- الصفات السلبيه ٨٠
- رجوع الصفات السلبيه إلى الثبوتيه ٨٢
- سوره التوحيد في نظر علامه الطباطبائي (قدّس سرّه) ٨٢
- فساد القول برجوع الثبوتيه إلى السلبيه ٨٤
- خطبه أمير المؤمنين في المقام وشرحها ٨٥
- دفع شبهات ٨٧
- عقيدتنا بالعدل ٩٤
- هل العدل صفه فعل أو صفه ذات ٩٧
- بحث في استحقاق المثوبه والعقاب ٩٨
- معنى العدل ٩٩
- هل يجوز عليه تعالى فعل القبيح؟ ١٠١
- كلمات الأكابر في مسأله التحسين والتقيح ١٠٢
- الإجابة عن دليل الأشاعره ١٠٨
- بيان المراد من العقل في المقام ١١٣
- الفرق بين المشهورات والأوليات ١١٤
- حسن العدل وقبح الظلم قضيه ضروريه ١١٤
- بيان المراد من الحسن والقبح في المقام ١١٨
- الاحتمالات الوارده في معنى الآيه ١٢٠

الآيات الداله على ثبوت التحسين والتقبيح الفعليين..... ١٢٣

بحث حول الشرور والاختلافات..... ١٢٥

ص: ٣١٥

- مذهب الفلاسفه فى الشرور..... ١٢٦
- أقسام الشرر..... ١٢٩
- رأى أرسطو فى الشرور..... ١٣٢
- كلمه الشهيد المطرى (رض) فى الشرور..... ١٣٣
- الابتلاء لإعداد الكمال..... ١٣٤
- عدم منافاه الاختلافات فى الخلقه للعدل..... ١٣٦
- تعليل النقص فى المعلولين..... ١٣٧
- بعض الشرور لمكافأه الكفار وعذابهم..... ١٣٩
- الحكمه فى ابتلاء الكمل..... ١٤١
- عقيدتنا فى تكليف..... ١٤٣
- شرائط المكلف..... ١٤٣
- الوجه فى تسميه التكليف وتعريفه..... ١٤٤
- وجوب الفحص على الجاهل..... ١٤٥
- هل المؤاخذه على ترك الواقع أم ترك التعلم؟..... ١٤٧
- مسلك أهل الكلام فى إثبات اللطف..... ١٥١
- هل يرفع اللطف بالعصيان؟..... ١٥٢
- عقيدتنا فى القضاء والقدر..... ١٥٣
- إنكار المجيره والقدر..... ١٥٣
- الرد عليهم ودفع الشبهه..... ١٥٤
- المفوضه وعقيدتهم فى الأفعال..... ١٦٠

الرد عليهم وابطال دليلهم ١٦١

الأخبار النافيه للتفويض ١٦٢

ص: ٣١٦

- عباره للشيخ الصدوق رحمه الله ومناقشتها..... ١٦٤
- المناقشه فى عباره التجريد وشرحه..... ١٦٤
- اعتقادنا فى الأمر بين الأمرين..... ١٦٥
- الأخبار الوارده فى حقيقه الأمر بين الأمرين..... ١٦٦
- دخول الأعمال الاختياريه فى قضائه وقدره..... ١٧٥
- شرح المحقق الاصفهاني للأمرين الأمرين..... ١٧٦
- مناقشه كلام العلامة المجلسى فى المقام..... ١٧٦
- كلام الشهيد المطهرى (قدس سره) فى المقام..... ١٧٩
- بحث فى معنى القضاء والقدر..... ١٨٠
- بحث فى أنواع القضاء والقدر..... ١٨٢
- عموميه القضاء والقدر لأفعال العباد..... ١٨٣
- تأكيد الإيمان بالقضاء والقدر..... ١٨٤
- النهى عن الغور فيه..... ١٨٥
- كفايه الاعتقاد الاجمالى به..... ١٨٨
- عقيدتنا فى البداء..... ١٩٠
- معنى البداء لغه واصطلاحاً..... ١٩٠
- استحاله البداء بالمعنى الاصطلاحى..... ١٩٢
- كلام العلامة الطباطبائى (قدس سره) فى المقام..... ١٩٣
- الروايات الداله على إثبات البداء..... ١٩٥
- المناقشه فى خبر عبيد بن زراره..... ١٩٧

فيما لو أخبر الأنبياء على الجزم ثم انكشفه الخلاف ١٩٨

النسخ في الأحكام وحقيقته ٢٠٠

عقيدتنا في أحكام الدين ٢٠٢

ص: ٣١٧

الفصل الثانی : النبوه

- عقیدتنا فی النبوه..... ٢٠٩
- معنی النبوه لغه..... ٢١٠
- معنی النبوه اصطلاحاً..... ٢١٠
- الوحی ومعناه..... ٢١١
- الفرق بین النبی و لرسول..... ٢١٣
- تفاوت الرسل فی الفضل والمرتبہ..... ٢١٣
- بحث فی إمكان النبوه وفائدتها..... ٢١٤
- فوائد البعثه وغاياتها..... ٢١٦
- غايه الغايات لإرسال الرسل..... ٢٢١
- تعيين النبی والرسول بيد الله تعالى..... ٢٢٣
- النبوه لطف..... ٢٢٦
- حاجه الإنسان إلى الرسل والأنبياء..... ٢٢٩
- معنی كون النبوه لطفًا ورحمه..... ٢٣٠
- الأدله على وجوب اللطف ولزومه..... ٢٣١
- عموميته مقتضى البرهان بجميع الأدوار والأمكنه..... ٢٣٣
- عقیدتنا فی معجزه الأنبياء..... ٢٣٧
- الاعجاز لغه واصطلاحاً..... ٢٣٩
- شروط المعجز في نظر العلامة الحلبي..... ٢٤١
- الفرق بين المعجزه والسحر والشعبده..... ٢٤٢

عدم خروج الاعجاز عن قانون العلبه..... ٢٤٣

هل يلزم تكرار المعجزه أو رؤيتها للتصديق بالنبى؟..... ٢٤٣

عدم إنحصار الطريق بالمعجزه..... ٢٤٤

ص: ٣١٨

- هل يشترط في المعجزه المناسبه لما اشتهر في العصر؟..... ٢٤٥
- عدم انحصار معجزه القرآن في البلاغه والفصاحه..... ٢٤٥
- طريق الاستدلال بالمعجز..... ٢٤٦
- الوظيفه في الموارد التي شك في اعجازيتها..... ٢٤٦
- عقيدتنا في عصمه الأنبياء..... ٢٤٧
- حقيقه العصمه لغه واصطلاحا..... ٢٤٨
- مختار الاماميه في العصمه..... ٢٥٠
- الأدله الداله على العصمه..... ٢٥٠
- ترك الأولى لا ينافي العصمه..... ٢٥٧
- عقيدتنا في صفات النبي صلى الله عليه و آله ٢٥٩
- عقيدتنا في الأنبياء وكتبهم..... ٢٦٦
- استلزام انكار نبوتهم لانكار نبينا..... ٢٦٦
- تحريف التوراه والإنجيل..... ٢٦٨
- عقيدتنا في الإسلام..... ٢٦٩
- عقيدتنا في مشرع الاسلام..... ٢٧٤
- الأدله الداله على ختم النبوه به صلى الله عليه و آله ٢٧٥
- أسئله مطروحه في المقام والجواب عنها..... ٢٧٨
- الأدله الداله على كونه صلى الله عليه و آله سيد المرسلين وأفضلهم..... ٢٨٢
- عقيدتنا في القرآن الكريم..... ٢٨٥
- معجزه القرآن في جميع جهاه..... ٢٨٥

القول بالصرفه والرد عليه..... ٢٨٨

الأدلة الدالة على حفظ القرآن وبقائه..... ٢٩٤

طريق اثبات الإسلام والسرائع السابقه..... ٣٠٠

تواتر المعجزات عن تبييننا صلى الله عليه و آله ٣٠٠

ص: ٣١٩

بشارات الأنبياء الماضين بنبوته صلى الله عليه و آله ٣٠٤

حكم الايمان بالأديان السابقه..... ٣٠٦

لزوم الرجوع إلى طريقه الاماميه لاثني عشره..... ٣٠٩

فهرس المحتويات ٣١٣

ص: ٣٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

